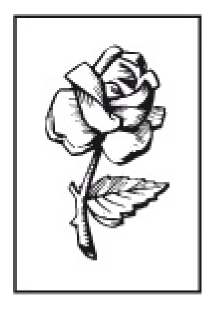
Jutta Burggraf

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Manual de Iniciación



RIALP



TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

© José Orlandis, 2001
© Ediciones RIALP, S.A., 2014
Alcalá, 290 - 28027 MADRID (España)
www.rialp.com
ediciones@rialp.com

Ilustración Cubierta: Anónimo s. XVIII, pintura al fresco. Abanassi (Bulgaria)
ISBN eBook: 978-84-321-4138-6
ePub: **Digitt.es**

Todos los derechos reservados.
No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, **www.cedro.org**) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Índice

ABREVIATURAS

AAS *Acta Apostolicae Sedis* (Citta del Vaticano)
AG Concilio Vaticano II: Decreto *Adgentes*
CCE *Catecismo de la Iglesia Católica*
CyR Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*
DF Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *Dei Filius*
DH Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis huma-nae*
DV Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum*
ES Pablo VI: Encíclica *Ecclesiam suam*
GS Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gau-dium et Spes*
LG Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*
NA Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra aetate*
NMI Juan Pablo II: Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*
RMa Juan Pablo II: Encíclica *Redemptoris Mater*
RMi Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris Missio*
SC Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*
TMA Juan Pablo II, Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*
UR Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio*
UUS Juan Pablo II, Encíclica *Ut unum sint*

Las abreviaturas del Antiguo y del Nuevo Testamento corresponden a las siglas de *Sagrada Biblia,* EUNSA, Pamplona.

Capítulo I

¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL?[*]

I. Una reflexión previa

En los comienzos de la Iglesia, San Pedro invitó a algunas comunidades cristianas que vivían en diversas regiones de Asia Menor a dar testimonio de su fe en Jesucristo: «(Estad) siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza»[1]. Esta tarea señalada por el Apóstol constituye el núcleo mismo de la Teología Fundamental. Para comprender el texto, conviene tener en cuenta la situación en la que ha sido escrito. Nos encontramos en torno al año 64 ó 67, fecha en que posiblemente tuvo lugar el martirio de San Pedro[2]. Buena parte de aquellos cristianos a los que escribió el gran Apóstol, eran conversos del paganismo. Se encontraban en medio de una sociedad alejada de Dios, expuestos a un doble peligro: uno *interior* que hacía difícil la perseverancia en la fe, y otro *exterior* que era la amenaza de muerte. Cuando un cristiano se mantenía fiel a Cristo y actuaba según sus creencias, en aquel ambiente adverso, podía ser no sólo discriminado, sino también perseguido e incluso ejecutado. El objetivo fundamental de San Pedro parece ser, por tanto, dar una doble respuesta en esta compleja situación. Por un lado, quiere consolar a los suyos y exhortarles a mantenerse firmes en medio de las adversidades[3]. Y por otro, les aconseja explicar hondamente la propia actitud a los demás, con el fin de que éstos los comprendan cada vez mejor.

Vamos a considerar los cuatro aspectos fundamentales de esta exhortación.

1. «siempre dispuestos»

Se trata de una tarea permanente. Dondequiera que se encuentren los cristianos, tienen que estar dispuestos a dar testimonio de su fe. Lo hacen, en un principio, por su mera presencia en las encrucijadas del trabajo, en la vida pública y privada, con su modo ordinario de pensar y actuar, juzgar y reaccionar. Si procuran ser coherentes con su fe y agradar en cada situación a su Padre Dios, convierten toda su existencia en un gran *apostolado*, en una llamada permanente a los demás a seguir, con ellos, los caminos del amor. En otras palabras, todo cristiano se encuentra involucrado en una gran aventura apostólica, y se le pide tener la audacia de colaborar en esta *empresa*, manifestando sus creencias con naturalidad a los demás. Así se reconocerá a los seguidores de Jesucristo en primer lugar por su modo de ser y de comportarse, y sólo en un segundo momento por lo que dicen acerca de sus creencias. También la sabiduría popular afirma: «Búscate un maestro al que puedas apreciar más por lo que ves de él que por lo que oyes de él.»

2. «dar respuesta (apologia)»

La palabra griega *apologia* significa una defensa contra acusaciones o sospechas. En la literatura universal, por ejemplo, conocemos la famosa *Apología* que escribió Platón con respecto a Sócrates, o también la *Apologia pro Vita sua,* en la que John Henry Newman afirma la honradez de sus intenciones. En el siglo I, con vistas a las persecuciones que amenazan a los cristianos, San Pedro se refiere ciertamente a una defensa que pueda adquirir validez ante un tribunal. Instruye a los suyos sobre cómo han de reaccionar cuando se les insulte o injurie: no con agitación y afectos, sino con argumentos sólidos que expliquen la propia actitud y apelen a la razón de los adversarios. Aunque la fe cristiana no se puede «demostrar», sí se puede mostrar que nuestras creencias no son absurdas, y que es más razonable creer que no creer.

3. «a todo el que os pida»

San Pedro describe el cristianismo como una religión de diálogo: los cristianos están dispuestos a dialogar con *todos*, sin excluir a nadie. Cada uno, ciertamente, ha de realizar este diálogo primero en su propio interior. Él mismo es el primero que necesita *razones* para creer. Ha de esforzarse, por tanto, en alcanzar una armonía entre fe y razón, una cierta estabilidad intelectual y espiritual, que le permita dar respuesta a otro.

En esta línea se ha dicho que la Teología Fundamental (que puede considerarse como el esfuerzo por responder a esta invitación bíblica) tiene un doble destinatario: el creyente y «el otro»[4]. Hay que dar al primero las «razones» de su creencia; y al segundo, las «razones» para poder al menos tomar en consideración el reto de la fe.

Los «otros» pueden estar más o menos cercanos a nosotros. El Concilio Vaticano II (siguiendo al Papa Pablo VI) expone los diversos «círculos de diálogo»[5], que pueden agruparse todos alrededor de Cristo, «Luz de los pueblos»[6]. El movimiento comienza con los católicos que se dirigen, en primer lugar, a los otros cristianos (*demonstratio catholica),* después, en distintos pasos, a los judíos, los musulmanes y los seguidores de otras religiones y creencias *(demonstratio christiana)* y finalmente a los agnósticos y ateos *(demonstratio religiosa).*

4. «la razón (logos) de vuestra esperanza»

El término griego *logos* quiere decir palabra, discurso, y también fundamento, causa y razón. Los cristianos no sólo son llamados a expresar su esperanza, sino el *fundamento,* la *razón última* de ésta. San Pedro no les invita aquí a hacer un resumen de su fe, al modo de como lo realiza, por ejemplo, un catecismo. Se dirige más bien a aquel núcleo interior y profundo donde se encuentra el motor que impulsa a un cristiano a actuar y luchar, y le dispone a rechazar todos los bienes terrenos, incluso la vida, si le apartan de sus convicciones más profundas. ¿Cuál es la razón para realizar semejante *locura*?

La razón es una Persona, no un argumento. Es, sencillamente, Jesucristo mismo, que es el *Logos* divino, según el mensaje del Nuevo Testamento[7]. La Biblia emplea muchas veces para la palabra «creer» el vocablo hebreo «aman», que ha llegado hasta hoy en la fórmula litúrgica «amén». El

significado de «aman» es «estar seguro, ser estable». Creer es decir *amén* a Dios con todas las consecuencias.

San Pedro amonesta a los destinatarios de su Carta a dar testimonio de su fe ante todo en la vida diaria. Un cristiano auténtico no es, a primera vista, una persona «piadosa», sino una persona feliz[8]. Si la situación lo exige, ha de ser capaz además, de expresar con palabras el porqué de su esperanza.

La comprensión de este texto bíblico nos sitúa ante la persecución y el martirio que vivía la Iglesia. En este contexto aparece la Teología Fundamental: no busca la polémica o la condenación, sino la fuerza de la verdad, vivida coherentemente, que sabe abrirse a la evangelización. Queda claro que el Apóstol se dirige a todos los que pertenecían a aquellas primeras comunidades en Asia Menor y no sólo a unos pocos expertos en teología.

II. El origen de la Teología Fundamental

Si consideramos la exhortación de San Pedro, nos damos cuenta de que hay un doble origen de la Teología Fundamental[9]. En cuanto que esta disciplina se refiere a unas actitudes o disposiciones básicas de los cristianos, que se adquieren con un cierto esfuerzo espiritual e intelectual, se habla del origen de su *planteamiento*[10]. Y en cuanto que es una parte de la Teología Sistemática, se habla de su comienzo *como ciencia*. En otras palabras: aunque se trata de una asignatura teológica reciente, los fundamentos de su objeto y de su temática vienen siendo preparados desde muy atrás. Sus primeros precursores se encuentran ya en los tiempos de los Apóstoles.

1. El origen del planteamiento

Desde el principio, los seguidores de Jesucristo tendían a demostrar a judíos y paganos, que la Buena Nueva contiene la verdad sobre Dios y el hombre. Apelaban a la racionalidad de los oyentes como camino para llegar a esta verdad, la defendían audazmente, cuando era necesario, y siempre confirmaron a sí mismos y a los otros creyentes que su fe estaba sólidamente fundada.

Ya hemos mencionado que un cristiano sólo puede explicar su fe a otro, si ha adquirido una cierta claridad acerca de su propia situación de creyente, es decir, si ha conectado armónicamente los contenidos de la fe con la estructura del espíritu humano. Así, la Teología Fundamental acaba siendo una reflexión sistemática y científica a partir de una actitud espontánea que, de una manera o de otra, surge en todo creyente. Se trata de la actitud teológica básica: la de la fe que busca entender —*fides quaerens intellectum*—, o si se prefiere, de la inteligencia del creyente que se pregunta a sí misma, que se hace reflexiva en un intento de integrar lo que *sabe* y lo que *cree*.

2. El comienzo de la ciencia

La Teología Fundamental tiene una historia reciente. Nace de la *Apologética* —defensa de la fe—, a la que comienza a reemplazar a partir del siglo XIX, y plenamente en el siglo XX. No se trata sólo de un cambio de nombre, sino de una nueva orientación y comprensión de la tarea que se quiere

realizar. Los teólogos ven cada vez más claramente la necesidad de legitimar la fe, en un discurso también válido a los ojos de los no creyentes, pero *sin la pretensión* de situarse en una posición metódicamente aséptica, sin prescindir de la fe. Además, quieren dirigirse a los hombres *de su tiempo,* profundamente marcados por la evolución de la cultura, de la ciencia y del pensamiento filosófico y religioso. En esta nueva situación, el ciclo de la Apologética queda agotado, y surge entonces algo que continúa el esfuerzo de aquélla pero que a la vez es distinto. Es la Teología Fundamental.

La nueva disciplina aparece por primera vez en los documentos oficiales de la Iglesia como una de las partes de la teología en la Constitución *Deus Scientiarum Dominus* de Pío XI[11]. Posteriormente, sin embargo, desaparece, hasta el punto de que el Concilio Vaticano II (19621965) no la nombra[12]. Sólo varios lustros después se vuelve a hablar de la Teología Fundamental, precisamente en 1976, año en el que se publica un documento sobre la formación teológica de los futuros sacerdotes. En este documento, la Teología Fundamental viene descrita con algún detenimiento. «Todas las materias teológicas —se afirma— suponen como base del propio procedimiento racional la teología fundamental.» A continuación se describe su carácter introductorio al misterio de Cristo y a la entera teología, su naturaleza de teología de diálogo, su relación con la cultura , la historia y el lenguaje[13].

El documento de 1976, sin embargo, pasó bastante inadvertido, quizá porque poco después apareció una nueva regulación de los estudios eclesiásticos. La Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* de 1979 considera la Teología Fundamental como una de las disciplinas obligatorias, después de la Sagrada Escritura, ya que se ocupa de las bases mismas de todos los demás tratados teológicos[14]. También la Encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II la nombra explícitamente, afirmando: «La *teología fundamental* (...) debe encargarse de justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica»[15].

¿Cómo se puede, entonces, definir la identidad de este tratado teológico, es decir, su objeto y su método?

III. El objeto de la Teología Fundamental

Como su nombre indica, la Teología Fundamental considera los presupuestos (el «fundamento») de la labor teológica. Expone aquellas realidades básicas que son «el soporte o la puerta de entrada de la teología», y que «sin constituir los misterios primeros, son las formas radicales como esos misterios llegan al hombre»[16]. ¿Cuáles son estas formas radicales? ¿Cómo es posible que el hombre tenga noticias del Dios transcendente y eterno, que pueda hablar sobre el Ser absoluto e insondable, y más aún, que pueda hablar *con* Él? Dios mismo ha tomado la iniciativa[17]. Ha salido al encuentro del hombre, se ha *revelado,* con el fin de que el hombre le pueda conocer y amar con una profundidad mucho mayor que antes. «En el cristianismo, el inicio viene de la Encarnación del Verbo. No es sólo el hombre quien busca a Dios, es Dios quien viene en Persona a hablar de sí al hombre y a enseñarle el camino por el que es posible alcanzarlo»[18].

El hombre, por su parte, ha aceptado la Revelación divina por la *fe*. Si no hubiera tenido lugar el acontecimiento de la Revelación, no sería posible la fe. Pero si no hubiera fe —si nadie acogiera la

palabra de Dios—, tampoco se podría hablar de Revelación. (Si no hay un interlocutor, no hay comunicación.) En ambos casos, la teología cristiana carecería de fundamento[19].

Se ve que el objeto de la Teología Fundamental es complejo. Es «*la Revelación de Dios para el hombre»*[20]. No es una realidad considerada puramente en sí misma, sino que está esencialmente constituida por la acción de Dios y la respuesta del hombre. Es, por un lado, la Revelación divina, en cuanto tal Revelación (sub *ratione revelationis);* y es, por otro lado, la Revelación divina en cuanto se dirige al hombre como su destinatario, quien tiene razones para acogerla (sub *ratione credibilitatis).* La noción de credibilidad expresa que la Revelación es una realidad distinta de la luz de la razón, pero que, al mismo tiempo, existe para ser recibida como tal Revelación por el hombre. Hay continuidad y discontinuidad entre ella y el espíritu humano.

Revelación y *credibilidad* forman parte esencial del objeto primario de la Teología Fundamental. A ellas se une, como objeto secundario, el *acto de fe* al que se dirigen tanto la Revelación como la credibilidad.

Todo el estudio se centra en la contemplación de Cristo, que mantiene una relación directa y única con los tres puntos focales de la Teología Fundamental: es la plenitud de la Revelación divina, la fuente de la credibilidad y la clave de toda nuestra fe.

IV. El método de la Teología Fundamental

El nombre de nuestra disciplina está compuesto de dos palabras, un sustantivo y un adjetivo: «Teología Fundamental». Mientras que el *objeto* —el contenido— se centra en la explicación del adjetivo, señalando las bases de todo quehacer teológico, el *método* se fija en el sustantivo: se trata esencialmente de hacer *teología.* Puede permitirse, de modo subordinado y adicional, también un planteamiento *apologético*, en cuanto que se quiere defender la fe con las fuerzas de la razón. Pero nunca hay que olvidar que, al dialogar con «los otros», se debe evitar el peligro de fomentar una ambigua «cultura de unificación universal», que pretenda negar lo específico cristiano y relativizar la fe con respecto a otras confesiones y religiones.

En suma podemos decir que la Teología Fundamental nos lleva a seguir un método esencialmente teológico (con aportaciones apologéticas), enriquecido por una fuerte dimensión dialogal.

1. El carácter esencialmente teológico

En la Constitución Dogmática sobre la fe, *Dei Filius,* el Concilio Vaticano I se ocupó especialmente de las relaciones entre fe y razón. Afirmó que el asentimiento de la fe a la Revelación está racionalmente justificado sobre la base de argumentos extrínsecos[21]. Debido a las circunstancias del tiempo, optó por una postura más bien racional y en defensa de la apologética.

Pero, aunque esta postura sea fruto de nobles aspiraciones, no se puede negar que puede llevar a ciertos peligros. Cuando se pone un acento excesivo en la argumentación racional, se puede perder el sentido del misterio que, primariamente, necesita expresarse por sí mismo[22].

Los primeros teólogos fundamentales albergaban, por esto, un cierto recelo frente a todo lo que pudiera ser estimado como *apologético*. Pero pronto se dieron cuenta de que en la práctica es casi

inevitable acudir también a este método, sobre todo al tratar de la credibilidad (que subraya el aspecto humano tanto de la fe como de la Revelación). Así muchos teólogos fundamentales han retornado de una u otra forma a la problemática de fondo de la apologética, ya que quieren responder a la invitación bíblica de «dar razones de su esperanza», de modo coherente y comprensible incluso para una persona no creyente. Al hacer apologética tratan de ponerse en el lugar del «otro», *fuera* de su propia fe. Emplean un método de *búsqueda* de la verdad, y no un método que *investiga* la verdad que ya se tiene.

Pero al considerar un objeto no se puede prescindir del sujeto que realiza tal consideración. Un teólogo fundamental no puede dejar de lado su fe cuando estudia la misma fe. Asume la tarea de elaborar una teología de la Revelación *a partir de la misma Revelación*[23] que, al fin y al cabo, no es un asunto humano, sino *misterio* y *don* de Dios.

La Teología Fundamental propiamente dicha es una reflexión en el interior de la fe. Reclama la metodología que regula el saber de la fe[24]. Presta particular atención al conocimiento de la Sagrada Escritura, al testimonio de la Tradición, a las enseñanzas del Magisterio, así como al modo en que estas realidades han sido vividas y explicadas en la Iglesia a lo largo de la historia.

Esta forma *teologal* de la Teología Fundamental se halla en la línea de la Constitución *Dei Verbum,* porque va de la acción de Dios a la recepción humana[25].

2. La dimensión dialogal

El cristianismo nace de un diálogo esencial entre Dios y el hombre que se prolonga en el corazón de cada creyente: Dios toma la iniciativa y habla; el hombre escucha y responde. Comienza a entablar un diálogo entre fe y razón en la propia reflexión creyente. Pero un cristiano no vive una fe individual ni sólo interior. En la medida en que la fe afecta a su entera existencia, le impulsa a salir de la pura individualidad y dirigirse a «los otros». La existencia humana está formada de interioridad y exterioridad, dimensión personal y social, pensamiento y acción, y con todas estas dimensiones se siente el hombre en una relación necesaria. Sabe, además, que la fe es anuncio de la salvación a la que están llamados todos los hombres, y descubre pronto su dimensión social y apostólica (misionera, evangelizadora)[26].

El Apóstol San Pablo (haciendo suyo el salmo 116, 10) afirma: «Creí y por esto hablé; también nosotros creemos y por eso hablamos»[27]. Hace referencia a la actitud de los primeros cristianos, que se niegan a obedecer a la autoridad cuando ésta quiere reducirlos al silencio: «No podemos callarnos»[28]. En el horizonte de estos textos se puede comprender que los documentos más recientes del Magisterio destaquen «la importancia de la comunicación»[29] como tarea importante de la Teología Fundamental. El documento sobre la formación teológica de los futuros sacerdotes (de 1976), por ejemplo, la llama «teología de diálogo» y explica: «La teología fundamental se estudiará... en el contexto... de las relaciones entre la fe, las culturas y las grandes religiones»[30]. El Papa Juan Pablo II sigue en la misma línea cuando expone que esta nueva disciplina hace referencia «a las cuestiones sobre el ecumenismo, las religiones no cristianas y el ateísmo».[31] Por esto se ha dicho que la Teología Fundamental es «un lugar de "diálogo", de "frontera", no sólo con las otras religiones, sino también con las diversas formas de ateísmo especulativo y práctico»[32].

De hecho, el Magisterio de la Iglesia está desarrollando, desde hace unas décadas, una honda antropología y espiritualidad del diálogo. Éste no sustituye el anuncio[33], sino que *es* anuncio en su forma de humildad: es el anuncio evangélico que se hace «peregrino junto al hombre»[34]. Quiere servir a la Revelación de Jesús[35]. En este sentido dijo Juan Pablo II en un gran encuentro ecuménico: «No vengo a proponer utopías, ni polémicas, sino a Cristo»[36].

* Agradezco al Prof. Dr. César Izquierdo sus valiosas orientaciones y el material que con generosidad ha puesto a mi disposición para el conjunto de este trabajo.

1 1 Pe 3, 15.

2 Según las investigaciones actuales, tampoco puede descartarse una fecha algo posterior.

3 Cf. una nota explicatoria a este texto: «Estos versículos (...) parecen salir al paso de los que pudieran sorprenderse por sufrir persecuciones, a pesar de hacer el bien. La coherencia de vida será ocasión de que quienes calumnian queden confundidos y puedan rectificar.» *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento,* EUNSA, Pamplona 1999, p. 926.

4 Cf. H. FRIES: *Teología fundamental,* en *Sacramentum mundi* VI, Barcelona 1976, p. 596s.

5 Cf. PABLO VI: Encíclica *Ecclesiam suam,* (6-VIII-1964), nn. 36-42, y *LG* 14-16.

6 *LG* 1.

7 Cf. *Jn* 1, 1-18.

8 Cf. *CCE* 995: «Ser testigo de Cristo es ser "testigo de su Resurrección" (Hch 1, 22; cf. 4, 33).»

9 Para todo este epígrafe cf. C. IZQUIERDO: *Teología Fundamental,* Pamplona 3.ª ed., 2009, pp. 25-47.

10 El texto de San Pedro, comentado al principio, puede considerarse como la expresión de la actitud cristiana de fondo que en su momento dará origen a lo que hoy conocemos con el nombre de Teología Fundamental.

11 PÍO XI: Constitución *Deus Scientiarum Dominus* (24-V-1931), n. 27.

12 Su contenido, sin embargo, está expresado en la Constitución *Dei Verbum.*

13 S. Congregación para la educación católica: *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (22-II-1976), II, 6.

14 JUAN Pablo II: Constitución Apostólica *Sapientia christiana. Ordi-nationes* (29-IV-1979), art. 51.

15 JUAN PABLO II: Encíclica *Fides et Ratio*, n. 67.

16 C. IZQUIERDO: *o.c.,* pp. 43 y 19. Para todo este epígrafe cfr. pp. 4752.

17 Cf. 1 *Co* 2, 11.

18 *TMA* 6.

19 La Teología Fundamental «tiene por objeto de estudio el hecho de la revelación cristiana y su transmisión en la Iglesia; temas, éstos, que están en el centro de toda problemática sobre las relaciones entre razón y fe». S. Congregación para la educación católica: *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (22-II-1976), II, 6.

20 C. IZQUIERDO: *o.c.,* p. 48.

21 Cf. CONCILIO VATICANO I: Constitución Dogmática *Dei Filius* (24-IV-1870): «Para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón, quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su Revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías que (...) son signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la Revelación divina.» c. 3.

22 Cf. R. FISICHELLA: «Una disciplina teológica que estudiase la revelación y que pensase que es capaz de agotar en sí misma toda posibilidad de comprensión o de sistematización, traicionaría *ipso facto* su contenido y se haría (...) inexperta en el propio objeto de su investigación.» *Introducción a la teología fundamental,* Estella 1993, p. 57.

23 Cf. R. FISICHELLA: *Introducción a la teología fundamental,* cit., p. 77.

24 Cfr. R. FISICHELLA: «Método», en *Diccionario de Teología fundamental,* Paulinas, Madrid, 1992, p. 928.

26 Cf. C. IZQUIERDO URBINA: *Teología Fundamental,* cit., p. 25. Esta salvación no consiste en la liberación de peligros externos, sino en la transformación interior que convierte al hombre hacia Cristo, le da la gracia y le hace entrar en la vida íntima de Dios.

27 2 *Co* 4, 13.

28 *Hch* 4, 20.

29 R. FISICHELLA: *Introducción a la teología fundamental*, cit., p. 59.

30 S. Congregación para la educación católica: *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (22-II-1976), II, 6 y n. 108.

31 JUAN Pablo II: Constitución Apostólica *Sapientia christiana. Ordinationes,* art. 51.

32 R. FISICHELLA: *Introducción a la teología fundamental,* cit., p. 47. Cf. también F. OCÁRIZ y A. BLANCO: «la Teología Fundamental... es temática y metodológicamente dialógica». *Revelación, fe y credibilidad,* Madrid 1998, p. 14.

33 Cf. Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso: *Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales acerca de la Espiritualidad del Diálogo,* 1999. *NMI*56.

34 JUAN Pablo II: *Cruzando el umbral de la esperanza,* Barcelona 1994, p. 128.

35 Cf. Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso: *Diálogo y Anuncio,* 1991.

36 JUAN Pablo II: *El diálogo entre cristianos no tiene marcha atrás,* Zenit (Agencia Internacional de Información de Roma), 12-V-1999.

Capítulo II.
EL DESEO DE DIOS Y SUS CONSECUENCIAS

I. La palabra de Dios

Quien escucha a Dios sabe más sobre el mundo y sobre sí mismo que una persona que sólo cuente con sus propias fuerzas y luces. Esta afirmación vale también si se la invierte: quien busca un conocimiento profundo sobre la realidad que le rodea y la propia existencia, es invitado a considerar la revelación divina.

El término «revelar», en general, significa desvelar, quitar el velo que esconde algo, manifestar lo que permanecía oculto o invisible. En este sentido se utiliza, por ejemplo, en fotografía. Aquí lo empleamos para significar la manifestación que Dios hace a los hombres de cosas que antes les estaban escondidas, y que pueden referirse tanto a Dios mismo como al mundo.

Si miramos al Antiguo Testamento podemos descubrir que no hay un término específico equivalente a lo que solemos llamar *revelación*, ni tampoco un concepto general que se corresponda con él; pero hay diversos modos concretos de referirse a la intervención de Dios en la historia de nuestro mundo. Entre ellos, el que más claramente representa una revelación de Dios al hombre es el *hablar* divino, la *palabra* de Dios.

Palabra, en hebreo, es *debar* (o dabar). Este término hace alusión, por un lado, a la idea de un «estar detrás y empujar» y, por el otro, a la intención de «dar a conocer lo que hay dentro». Significa, de alguna manera, tanto «producir» como «hablar». Unido al misterio divino, expresa siempre eficacia[1], a la vez que indica la comunicación de una verdad[2].

Desde la primera página de la Biblia encontramos este sentido eminentemente dinámico y eficaz de la palabra de Dios: «Dijo Dios: Que exista la luz. Y la luz existió»[3]. La palabra divina es creadora. También uno de los Salmos del Antiguo Testamento lo expresa con gran claridad: «Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos; por el aliento de su boca, sus ejércitos (...). Pues Él habló y fue así; Él lo mandó y se hizo»[4].

Se puede decir que, en un primer momento, Dios revela su majestad y omnipotencia mediante hechos. Y el hombre puede llegar al conocimiento de Dios contemplando estos hechos. Puede descubrir que la creación entera es un «camino hacia Dios», y más aún, es una cosa dicha por Dios, es una palabra divina que se dirige, de alguna manera, a él: «El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos; el día le pasa el mensaje al día, la noche lo susurra a la noche. Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, a toda la tierra llega su pregón y hasta los límites del orbe su lenguaje»[5].

Los Padres de la Iglesia concebían el mundo como una gran «teofanía», una gran manifestación de Dios. Hablaban incluso de una «cosmología sacramental».[6] Esto significa que el universo es un signo de la presencia y belleza divinas. Constituye, en cierto modo, una revelación natural o cósmica de Dios que habla en las criaturas y a través de las criaturas. Sin embargo, no se trata de una palabra dirigida explícitamente al hombre como lo será la Revelación sobrenatural o histórica[7]. Se trata sólo de un primer paso, grandioso e importante. Una persona que percibe el misterio de la creación, puede

alcanzar con la luz de su entendimiento la existencia, la majestad y potencia del Creador, y puede dar una respuesta de alabanza a Dios: «Señor, Dios nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra! Ensalzaste tu majestad sobre los cielos»[8].

II. La revelación cósmica

La fe contiene, como hemos visto, una serie de verdades que son alcanzables filosóficamente, con la luz de nuestra razón; su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la Revelación histórica. Estas verdades culminan en el conocimiento *natural* de Dios. El Concilio Vaticano I (1869-1870) afirma solemnemente: «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas»[9]. La fuente bíblica se encuentra en la Carta a los Romanos: «Desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios —su eterno poder y su divinidad— se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas»[10].

Considerando estos textos, hacen falta tres aclaraciones. En primer lugar, al hablar de las cosas *creadas*, hay que tener en cuenta que las personas que llegan al conocimiento de Dios a través de la naturaleza, no la perciben como «creada» *al principio,* sino sólo *al final* de sus reflexiones. Parten del mundo, no de Dios.

En segundo lugar, el Concilio tuvo conciencia de las dificultades para conocer a Dios en la situación actual del género humano. Por eso no enseña que todos los hombres conocen a Dios con seguridad, e incluso tampoco dice que haya habido alguna vez hombres que han conocido a Dios con absoluta certeza sin la ayuda de la Revelación. Sólo enseña que se puede conocer a Dios a partir del mundo con la ayuda de la razón. El Concilio quiso sostener con esto que a cualquier hombre se le puede hablar de Dios con sentido. No hay contradicción alguna entre fe y razón, porque en la verdad revelada encontramos al mismo Dios que descubrimos como Creador del mundo cuando reflexionamos sobre la realidad.

En tercer lugar, el Dios que alcanzan nuestras meras fuerzas naturales, es el Fundamento del mundo, un Incondicionado y Absoluto. Pero no es directamente el Dios vivo y personal que nos atestigua la Biblia; no se le puede denominar con un nombre personal, sino sólo con conceptos abstractos. Al «Dios de los filósofos» no se le puede rezar. No obstante, la idea filosófica de Dios como fundamento último de la realidad desempeña una función importante. Puede facilitar vías de comprensión de la fe y poner de manifiesto que la fe en Dios, por mucho que supere el pensamiento puro, no es en absoluto irracional.

A veces debemos seguir un largo camino para llegar a descubrir un paisaje. Igualmente, en las vías del conocimiento de Dios tenemos que estar dispuestos a caminar, a abandonar los propios prejuicios y a abrirnos al misterio de Dios. Pero aun así, no podríamos formular la pregunta sobre Dios si nunca hubiéramos oído hablar de Él, si su realidad no se hubiera hecho presente en nuestro interior, si no hubiéramos tenido algún tipo de experiencia del absoluto. Las llamadas «pruebas» que muestran la racionalidad de la fe en Dios[11], por lo tanto, no sustituyen la fe por un saber, sino que, a la inversa, invitan a la fe, fortalecen en la fe y dan razón de ella. Nos llevan a reconocer la existencia de una vía realmente preparatoria para la fe, que puede desembocar en la acogida de la Revelación. Cuando

tenemos en cuenta los propios principios y la autonomía de la razón, podemos confiar en que la fe hallará siempre sólida confirmación en la experiencia humana y en el pensamiento.

¿Cómo podemos llegar entonces a Dios mediante la razón? Se distinguen comúnmente dos grandes caminos, a través del *mundo* y del *hombre*[12].

1. El camino a partir del mundo

La primera forma, la más antigua, de las pruebas de Dios se basa en la realidad del mundo. Podemos observar que nuestro mundo está en constante movimiento y en cambio permanente. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro. Además percibimos que en el mundo reina una gran armonía, un orden impresionante. Algunos científicos hablan de la «racionalidad de la naturaleza». ¿De dónde procede todo? ¿De dónde proviene en particular este orden? Se puede seguir preguntando continuamente. Una causa actúa sobre la otra; todo está condicionado por todo. Resulta claro que aquí no se puede proceder indefinidamente. En alguna parte tiene que haber una primera causa, un primer comienzo del movimiento y del cambio. Es posible remitirse a un átomo original o a una célula primera de la vida. Pero esto no basta. Porque ¿de dónde procede este principio y de dónde recibe esa inmensa energía para hacer salir de sí toda la evolución posterior? No se trata solamente de explicar cómo ha llegado a ser el mundo. Sobre esto puede decir muchas cosas la ciencia actual. Se trata de explicar también por qué «hay» algo en general. Si se remite aquí sólo a la materia original, nada se explica. Porque no se explica la materia original por sí misma. La materia está sometida al cambio y, por lo tanto, es sumamente imperfecta.

El fundamento último sólo puede ser algo que sea en sí perfecto y completo, que exista por sí mismo como la plenitud más pura del ser y de la vida. Pero es esto justamente lo que pensamos cuando hablamos de Dios. Sólo en Dios tiene la realidad del mundo su fundamento; sin Él carecería de razón de ser y, en consecuencia, de sentido. Sin Él, en definitiva, nada existiría. Como la realidad existe y como presenta un orden con sentido, tiene también sentido creer que Dios existe como fundamento del ser y del orden del mundo. Si alguien tuviera un gran saco lleno de letras de plástico y lo vaciara, todas las letras caerían en un montón. ¿Puede ser que, por casualidad, caigan de tal manera que aparezca sobre el suelo una gran obra literaria, por ejemplo el «Don Quijote» de Cervantes? Una persona que niega la creación, acepta esto y mucho más.

Ciertamente, podemos gozar de la armonía profunda del universo en que vivimos. En él podemos admirar su orden esencial, pues estamos seguros de la órbita que recorrerán los astros una y otra vez. Sin embargo, somos cada vez más conscientes de que no conocemos todas las leyes de la naturaleza. Podemos observar también una cierta tensión existente en el universo. Durante millones de años, un número significativo de «factores de inseguridad» han tenido un rol importante en el desarrollo del cosmos y lo seguirán teniendo. En el universo observamos continuamente cambios y modificaciones: hay explosiones que originan ininterrumpidamente nuevas síntesis. La creación divina sobrepasa nuestra capacidad de comprensión y manifiesta una grandiosa libertad.

La opción por Dios significa una opción por la libertad y contra el primado de la materia. El que cree en Dios afirma que el espíritu y la libertad no aparecen sólo al final de una larga evolución, sino que están ya en el comienzo, e incluso que el espíritu libre es el poder que todo lo hace, todo lo

sostiene, todo lo determina y todo lo ordena según medida, número y peso[13]. El Espíritu de Dios está en el fondo de lo creado. «Todo está lleno de misterio», advierte Orígenes[14].

El que opta por Dios, opta por el sentido del mundo, un sentido que, ciertamente, nos sobrepasa con frecuencia. El mundo está hecho de tal manera que no es comprensible sin Dios. Es más razonable creer que Dios existe que creer que Dios no existe. La fe en Dios nada tiene que ver con una negación del pensamiento; es, por el contrario, el fundamento último del pensamiento y una exhortación constante a pensar.

Es a la vez una invitación a amar el mundo sinceramente. El escritor ruso Dostoievski dice en su obra *Los Hermanos Karamazov.* «Hermanos míos, amad a toda la creación en su conjunto y en sus elementos, cada hoja, cada rayo, los animales, las plantas. Y, amando cada cosa, comprenderéis el misterio divino de las cosas. Una vez comprendido, vosotros lo conoceréis cada día más. Y terminaréis por amar al mundo entero con un amor universal»[15]. Y San Basilio afirma: «Quiero despertar en ti una profunda admiración hacia la creación, para que tú, en todo lugar, contemplando las plantas y las flores, seas presa de un vivo recuerdo del Creador.»[16]

2. El camino a partir del hombre

Un segundo grupo de pruebas de Dios se basa en la realidad humana. El hombre es un ser finito, dependiente y amenazado por la naturaleza que le rodea, sujeto a la muerte. Nuestra finitud se manifiesta, por ejemplo, en que nunca podemos poner punto final a nuestras preguntas. Toda respuesta suscita nuevos interrogantes. Estamos continuamente aprendiendo. Nuestra ignorancia parece cada vez mayor que nuestro saber.

Con especial intensidad se plantea la pregunta por el sentido del hombre en la experiencia del sufrimiento, ya sea el sufrimiento propio o el ajeno: en la enfermedad incurable, en la preocupación, la soledad o el fracaso. ¿Qué sentido tiene que tantos hombres sufran sin culpa? ¿Por qué hay tanta hambre, tanta miseria e injusticia en el mundo? ¿Por qué tanto odio, envidia, mentira y violencia? Por último, la experiencia de la muerte nos puede paralizar, por ejemplo, cuando un amigo, un conocido o familiar se va de entre nosotros, o cuando nos enfrentamos con la idea de nuestra propia muerte. A veces nos sentimos completamente solos ante nuestra libertad y responsabilidad. ¿Qué hay después de la muerte? ¿De dónde vengo, a dónde voy? ¿Qué queda de aquello por lo que he trabajado tanto?

Tampoco en nuestra búsqueda de la felicidad podemos alcanzar la plenitud. Es cierto que hay momentos en los que nos sentimos sumamente satisfechos: cuando nos sale bien un trabajo, cuando estamos con una persona querida, al realizar una buena obra, en el sacrificio por los demás, en el deporte y en el juego, el arte y la ciencia. Pero pronto comprobamos que estos momentos pasan; son como una promesa que nunca acaba de cumplirse. La felicidad puede desvanecerse en el momento menos pensado. Pueden producirse desengaños amargos. Cuando hemos conseguido una meta podemos sentir una cierta frustración: no es esto lo que hemos buscado, sino mucho más. Nada en este mundo puede serlo todo para el hombre. Porque todo lo que encontramos es finito y limitado, imperfecto y pasajero. ¿Qué pensar entonces? ¿Qué sentido tiene la vida? ¿Cuál es la auténtica felicidad humana?

En el hombre no se da sólo la experiencia de la finitud, sino también la esperanza de la infinitud. Aun conscientes de la breve duración de la vida, no dejamos de trabajar, de luchar y de buscar la

felicidad. Nuestro esfuerzo se proyecta hacia adelante, apunta a algo que pueda realizarnos en plenitud. Persigue algo total. Pensamos en algo más que en la experiencia pasajera de la felicidad terrena. Esto significa que trascendemos todo lo que se puede experimentar y conseguir, que estamos constantemente en camino, nunca realizados, que tenemos siempre hambre y sed de más verdad, más justicia y más felicidad. La realización de este deseo insaciable de una plenitud última, de una justicia perfecta y una verdad infalible es algo que el hombre no puede alcanzar por sí solo. Todo intento sería en vano.

Podemos descubrir, además, algo incondicionado y absoluto en nuestro interior, por ejemplo, en la voz de la conciencia, que continuamente se hace escuchar en lo más hondo de nuestro corazón advirtiendo, aprobando, reprendiendo. Es cierto que muchas formas de vida están condicionadas históricamente. Sin embargo, es absoluta la orientación radical a hacer el bien y evitar el mal. Tendríamos que renunciar a nosotros mismos para no protestar contra las injusticias que claman al cielo, como, por ejemplo, el asesinato de una persona pacífica. Esperamos firmemente que el criminal no triunfe al final sobre su víctima inocente. Aunque en ninguna parte del mundo encontremos la justicia perfecta, e incluso no podamos contar con poder realizarla alguna vez, no podemos abandonar la lucha por ella.

Lo incondicionado y absoluto se nos revela también en el amor. En una persona amada todo puede volverse nuevo de repente. En un instante puede parecernos que se suspende el curso de la historia; desde el centro mismo del tiempo tocamos la eternidad. Pero también el amor humano puede llegar a decepcionar, porque en él se experimentan los límites y la relatividad de la unión. Ansiamos lo infinito, lo eterno y lo absoluto y no lo podemos alcanzar en esta vida. Tarde o temprano, el ser humano llega a un punto en el que su deseo de unión no logra verse satisfecho.

Vivimos así en cierta tensión entre nuestra propia finitud e imperfección, por una parte, y el deseo de lo infinito, absoluto y perfecto, por otra. Podemos experimentar la soledad más radical y, a la vez, las ansias más sinceras de ser comprendidos y aceptados completamente. «Toda la existencia humana es un grito hacia un Tú,» advierte el Cardenal Ratzinger. Nos encontramos en una cierta situación paradójica. Tendemos hacia una perfección última que no podemos darnos nosotros mismos. «El hombre supera infinitamente al hombre», dice Pascal.

Esta tensión es la causa del desasosiego, de la inquietud y la insatisfacción que continuamente nos visitan. ¿Es éste un deseo absurdo? ¿Tenemos que resignarnos y olvidarlo? En este caso, toda la vida carecería de sentido. Pero si el hombre no puede ser un ser absurdo, a nuestra esperanza en lo absoluto debe corresponder la realidad de un absoluto; nuestras interrogantes y nuestra búsqueda deben ser eco y reflejo de la llamada de Dios que se escucha en la conciencia del hombre. Pretender salvar un sentido absoluto prescindiendo de Dios sería un intento vano.

Sólo Dios es capaz de dar respuesta a los anhelos de felicidad que tiene el hombre. «El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar»[17]. Sólo Dios puede llenar el corazón humano: «Inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti»[18]. Quien cree en Dios puede hacer justicia a la grandeza del hombre, sin tener que rechazar su indigencia. Esto significa que un creyente puede ser enteramente realista.

La opción por Dios significa una opción por el hombre. Sólo si Dios existe, tiene sentido la vida humana. Entonces el hombre no es un ser perdido en un cosmos insensible a sus preguntas y necesidades; y el mundo no se halla regido por leyes abstractas, ni por el ciego azar ni tampoco por

un destino anónimo. La fe en Dios nos da seguridad y permite —incluso exige— que nos aceptemos incondicionalmente a nosotros mismos y a todos los hombres, porque somos aceptados incondicionalmente. Todo lo creado está marcado por la bondad divina. Dios lo ha llamado al ser, ha querido que exista, y

lo sigue queriendo para siempre. El filósofo francés Gabriel Marcel afirma: «Estar en el mundo quiere decir: *ser querido por Dios.»* Una persona creyente tiene una confianza fundamental en la realidad, que le ayuda a vivir, amar y trabajar.

Mientras el Concilio Vaticano I habla de la cognoscibilidad de Dios a través de las criaturas en general, el Concilio Vaticano II (1962-1965) concreta esta doctrina con respecto al hombre. Parte de la idea de que al hombre sólo se le puede comprender sobre la base de su origen y fin en Dios: «La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección (...). Cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas —lo que hoy con frecuencia sucede—, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación»[19]. Sólo en el misterio de Dios tiene respuesta el misterio de nuestro ser humano, respuesta que no soluciona el misterio, sino que lo acepta y profundiza. «Sólo el que conoce a Dios conoce también al hombre» (Guardini).

III. El misterio de Dios

1. El Dios accesible y oculto

¿Adónde nos conducen estas consideraciones? Nos acercan a la verdad sobre el mundo y sobre nosotros mismos. A la vez nos hacen descubrir que Dios no es una respuesta que ponga término a nuestro preguntar. Dios es un misterio profundo. No es un objeto del que se pueda dar constancia como de otros objetos. Dios no existe del modo como existen las cosas o los hombres en el mundo. No está en alguna parte «allá arriba». Su misterio nos envuelve por todas partes[20]. La Biblia lo llama el Dios oculto,[21] que habita una luz inaccesible[22]. Como seres finitos no podemos comprender nunca al Ser infinito que todo lo abarca. «Tanto saber me sobrepasa, es sublime, y no lo abarco»[23].

Esto significa que tampoco podemos deducir este misterio de Dios del misterio de nuestro ser. Dios no es una invención del hombre, un ídolo que hemos fabricado nosotros, ni tampoco la proyección de nuestros deseos y nostalgias. Dios es verdaderamente Dios sólo si su misterio es más profundo y más grande que el misterio del hombre. San Pablo confiesa: «¡Qué abismo de generosidad, de sabiduría y de conocimiento el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrastreables sus caminos! ¿Quién conoció la mente del Señor? ¿Quién fue su consejero? ¿Quién le ha dado primero para que Él le devuelva? Él es el origen, guía y meta del universo. A Él la gloria por los siglos. Amén»[24].

Ante el misterio de Dios deben renovarse una y otra vez nuestras representaciones humanas de la divinidad. Por eso tenemos que rehacer el camino siempre de nuevo y ahondar continuamente en el conocimiento de Dios. «Tu rostro buscaré, Señor, no me escondas tu rostro»[25]. Cuanto más se

aventura un hombre en la búsqueda de Dios, tanto más insatisfactorias le resultarán todas las anteriores respuestas. Un ejemplo impresionante de este hecho nos lo ofrece la Biblia en la figura de Job. Le alcanzaron los más duros golpes del destino; lo perdió todo: sus bienes, su salud, su familia. No puede comprender a Dios y riñe con Él. Pero al final tiene que reconocer que no se puede discutir con Dios, que no se puede penetrar su misterio. Por eso permanece en silencio y confiesa: «Hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superan mi comprensión»[26].

El que cree tiene conciencia del misterio inescrutable de Dios y del hombre. Por consiguiente, no necesita disimular la dificultad de muchas preguntas ni tampoco armonizar las disonancias de la vida humana, con frecuencia estridentes; sabe soportarlas, porque no pretende dar una solución al misterio.

2. Imágenes y comparaciones

El que cree está convencido de que el misterio de Dios es la única respuesta posible al misterio del hombre. Sin embargo, lo que conocemos sobre Dios son solamente imágenes y comparaciones. A través de ellas alcanzamos a vislumbrar oscuramente, como desde lejos, su misterio. Así lo dicen las palabras del apóstol San Pablo: «Ahora vemos confusamente en un espejo»[27].

«Espejo» y «comparación» significan que nuestras imágenes y conceptos pueden enunciar «algo» sobre Dios. No podemos hablar de Dios más que sirviéndonos del lenguaje de nuestro mundo. Por supuesto, Dios es infinitamente más grande que nuestras imágenes y conceptos. Es aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada más grande; es incluso más grande que todo lo que puede pensarse (San Anselmo de Canterbury). En el fondo, todos nuestros conceptos e imágenes expresan, más bien, lo que Dios no es que lo que es (Santo Tomás de Aquino). Dios no se adapta a ningún sistema y no funda ninguna concepción del mundo cerrada en sí misma. Al contrario, cada conocimiento sobre Él desemboca en una verdad mayor. Podemos descubrir un mundo cada vez más extenso y profundo.

La fe en Dios hace saltar todos los esquemas de nuestras concepciones de la vida, para hacerle sitio al misterio cada vez más grande de Dios y del hombre. Por eso, el Concilio IV de Letrán (1215) proclamó: «Entre el Creador y la criatura no puede señalarse una semejanza, sin ver que la desemejanza es aún mayor»[28]. Puede ayudarnos recordar que ese Concilio describió todo nuestro conocimiento sobre Dios como análogo. El término griego *analogía,* que aparece en el original bíblico del Libro de la *Sabiduría*[29], puede significar proporción, parecido y concordancia, y también plenitud. Si decimos, por ejemplo, que Dios es nuestro Padre, expresamos de alguna manera que Dios es Padre en el sentido más profundo y más auténtico de la palabra. Es un Padre infinitamente bueno, justo y cariñoso, mucho más que todos los padres buenos de este mundo[30]. Es, realmente, el «Dios de ternura y de gracia, lento a la ira y rico en misericordia y fidelidad»[31].

Todo lo que nosotros decimos y pensamos de Dios sólo resulta válido cuando se afirma en un sentido enteramente único, infinitamente perfecto. Todos los conceptos e imágenes que aplicamos a Dios son sólo como una flecha indicadora. En ninguno de ellos «tenemos» a Dios. Todos nos remiten más bien al camino que a Él conduce. Son iniciaciones a un misterio al que, en el fondo, sólo podemos adorar. Deben disponernos de continuo para prestar atención a lo que Dios tiene que decirnos con sus palabras y obras en la historia.

1 La palabra de Dios influye en la realidad y la cambia.

2 Cf. F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad*, cit., pp. 55-59.

3 *Gn* 1, 3.

4 *Sal* 33, 6. 9.

5 *Sal* 19, 2-5.

6 Cf. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: *El Espíritu del Señor*, Madrid 1997, p. 44s.

7 Dios ha hablado al hombre de dos modos esencialmente diversos entre sí y, sin embargo, estrechamente unidos: por la obra de la creación y por Jesucristo, teniendo que añadir a este último modo, como prehistoria de Cristo, la actividad de Dios en el Antiguo Testamento, que era preparación de Él.

Conscientes de las notables diferencias entre la revelación natural o cósmica y la revelación histórica o sobrenatural (de la que trataremos en el próximo capítulo), algunos autores prefieren hablar de la *manifestación* de Dios en la creación, en vez de emplear el término *revelación*. Cf. R. LATOURELLE: *Revelación*, en el *Diccionario de Teología Fundamental*, ed. por R. Latourelle, R. Fisichella y S. Pié-Ninot, Madrid 1992, p. 1286.

8 *Sal* 8, 2.

9 *DF*, c. 2.

10 *Rm* 1, 20.

11 Evidentemente, no se trata de pruebas como las que nos resultan familiares por las ciencias naturales o las matemáticas. Dios no es un hecho sensible que está abierto a una demostración general. Sin embargo, se puede invitar al hombre a que recorra el camino del discurso racional. Santo Tomás de Aquino, uno de los más grandes teólogos de la Edad Media, que contribuyó particularmente a forjar estas pruebas de la existencia de Dios, no en vano nos habla de vías.

12 CCE 31-35. *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, publicado por la CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, 3 a ed., Madrid 1990, pp. 18-33.

13 Cf. *Sab* 11, 21.

14 ORÍGENES: *Homilías sobre el Levítico*, III, 8.>

15 F. DOSTOIEVSKI: *Los Hermanos Karamazov*, citado en *El Espíritu del Señor*, cit., p. 48.

16 SAN BASILIO: *Homilías sobre el Hexámeron*, VI, 1.

17 *CCE* 27.

18 SAN AGUSTÍN: *Confesiones* 1, 1.

19 *GS* 21.

20 Dios «no está lejos de cada uno de nosotros, porque en Él vivimos, nos movemos y existimos.» *Hch* 17, 27-28; cf. 14, 17.

21 Cf. *Is* 45, 15.

22 Cf. 1 *Tim* 6, 16.

23 *Sal* 139, 6.

24 *Rm* 11, 33-36.

25 *Sal* 27, 8-9.

26 *Job* 42, 3.

27 1 *Cor* 13, 12.

28 *DzS* 806: «quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.»

29 Cf. *Sab* 13, 5.

30 «Dios, pensado y sentido con categorías del padre de quien se tiene experiencia sobre la tierra, permanece en su nivel trascendente. La trascendencia no disminuye su paternidad. Al contrario: podremos decir, incluso, que Dios multiplica su divinidad por su paternidad y su paternidad por la divinidad: se tiene así un Dios infinitamente Padre y un Padre que es tal hasta el infinito.» COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: *Dios, Padre misericordioso*, Madrid 1998, p. 135.

31 *Ex* 34, 6. - Cf. *Ps* 103 (102) y 145 (144).

Capítulo III.

LA REVELACIÓN, CAMINO DE DIOS AL HOMBRE

I. Autocomunicación divina

Cuando interpretamos correctamente la revelación natural, podemos comprobar que el mundo no está cerrado sobre sí mismo, y menos aún el hombre; ambos están ordenados a Dios. El fin último de la creación es que Dios, Creador de todos los seres, se haga «"todo en todas las cosas", procurando al mismo tiempo su gloria y nuestra felicidad»[1]. Pero no llegamos a este conocimiento sino con esfuerzo y dificultad y quizá después de muchos errores, debido a que nuestra inteligencia está oscurecida y nuestra voluntad está debilitada por el pecado. Cuando contamos con nuestras solas fuerzas naturales, podemos andar por un camino bello, pero largo y, en ocasiones, peligroso.

Además, este camino no lleva a la plenitud de la verdad. Porque existe otro orden de realidades que el hombre no puede de ningún modo alcanzar por sus propias fuerzas, y que nos sería imposible conocer si no nos hubieran sido comunicadas, ya que no pueden deducirse de los fenómenos que nos rodean. Pero Dios, que es sumamente bueno y misericordioso, ha salido a nuestro encuentro y nos ha dicho otra palabra clara y evidente. Se ha dirigido a nosotros de un modo que trasciende su manifestación en la creación. Nos ha comunicado quién es, y nos ha dado una nueva luz para comprendernos a nosotros mismos y comprender el mundo. Ésta es la Revelación sobrenatural o Revelación propiamente dicha.

1. Entrega sin reservas

Dios se ha acercado a nosotros, nos ha abierto su «corazón» y, de alguna manera, nos ha dado a conocer su propia intimidad, su mundo interior. El motivo de esta actuación es el amor que mueve a Dios a comunicar su vida más allá de sí mismo. Santo Tomás de Aquino afirma: «Es el amor lo que causa la Revelación de los misterios»[2]. Y el Concilio Vaticano II concreta: «El Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos»[3].

El Antiguo y el Nuevo Testamento atestiguan esta realidad en muchos lugares: Dios, que está oculto a los hombres y que «habita una luz inaccesible»[4], nos comunica su propio misterio, «mantenido en secreto durante siglos eternos»[5]. Por eso, el hombre no camina hacia el vacío cuando se entrega a la búsqueda de sentido y felicidad. Dios no está sentado en su trono, como un monarca oriental de la Antigüedad, no permanece en una lejanía inalcanzable. Por el contrario, sale a nuestro encuentro, se nos entrega. Nos revela no sólo que existe, sino que es Yahvé, «rico en amor y fidelidad»[6]; es *Emmanuel,* el *Dios-con-nosotros,* que nos concede su amistad, y nos invita a ser sus amigos.

El contenido principal de la Revelación es la Santísima Trinidad. «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad»[7]. La Trinidad es el misterio de Dios en sí mismo, la fuente de todos los otros misterios de la fe y la luz que nos ilumina[8]. Es un

misterio en sentido estricto, uno de los «misterios escondidos en Dios, que no pueden ser conocidos si no son revelados desde lo alto»[9]. Dios nos muestra que es Amor y nos llama al Amor[10]. Es un Dios que por sobreabundancia de su ser se da y se comunica, un Dios que vive en la comunión de Padre, Hijo y Espíritu, y por eso puede también darse y crear comunión. En su interior podemos vislumbrar una vida insondable de «eterna beatitud» y «luz sin ocaso»[11], una vida de profunda amistad y entrega sin reservas. Este Dios Amor es a la vez «nuestro Dios»[12]. Es el Dios de nuestra esperanza[13].

En un sentido más amplio, la Revelación abarca también las realidades que no son inaccesibles a la sola razón, pero aclara, explica y asegura nuestros conocimientos naturales. Dios nos habla no sólo «en» sus obras, sino también «de» sus obras. En la Revelación confirma los datos a los que hemos llegado contemplando la creación, y nos hace profundizar en su contenido. Realiza, de alguna manera, la *Revelación (profunda y plena) de la revelación* natural. El hecho de que las verdades naturales —como, por ejemplo, la existencia de Dios, la libertad humana— nos hayan sido comunicadas de modo explícito por Dios, puede considerarse como una invitación a comprenderlas de un modo más claro y completo, y a llegar a un conocimiento incomparablemente más hondo acerca del sentido de la propia existencia.

2. Procedencia inmediata de Dios

En la Revelación, Dios no actúa como en los restantes procesos del mundo; no obra mediante las leyes naturales que Él mismo ha inscrito en las cosas. Rompe el ritmo ordinario de la historia humana y se dirige inmediatamente a algunas personas, a quienes esclarece y explica una (nueva) realidad. Éstas, a su vez, se dan cuenta con la máxima certeza y claridad de que es Dios quien les habla y de que están llamadas a comunicar a los demás lo que escuchan.

Los conocimientos y experiencias adquiridos por Revelación no surgen, pues, del interior del hombre religioso. No irrumpen de las profundidades del alma. No son debidos a la capacidad creadora de una persona ni a su intuición o genialidad, sino a la actuación inmediata y gratuita de Dios. El hombre que transmite estos conocimientos a los demás, actúa como un instrumento de Dios, que es quien habla y obra mediante él. Se le puede aplicar la diferencia que el filósofo danés Soren Kierkegaard afirma entre un genio y un apóstol: «El genio es lo que es por sí mismo, es decir, por lo que él mismo es; un apóstol es lo que es por su autoridad divina»[14].

Pero aunque la palabra de la Revelación no proceda del mundo que nos rodea, aparece sin embargo en las formas de este mundo. Tiene que vincularse a las posibilidades expresivas que tenemos a nuestro alcance, ya que de otra manera no sería perceptible para nosotros. Así, Dios pone ciertas cosas, ciertos acontecimientos y personas al servicio de su Revelación. Se da a conocer en símbolos y palabras que comprendemos, pero llena todas estas formas de un contenido nuevo, imposible de encontrar en el mundo.

Algunas cosas pueden servir de signos de la Revelación, porque entre ellas y la manifestación sobrenatural de Dios hay una semejanza a pesar de su profunda diferencia. Cuando Jesucristo, por ejemplo, dice de sí mismo que es el pan de la vida[15], expresa con ello que Él tiene para la vida espiritual y eterna una función semejante a la que tiene el pan para la vida corporal y cotidiana. Por supuesto que lo que Él otorga a la vida espiritual es más desemejante que semejante al papel que el

pan desempeña en nuestra vida natural. Por la semejanza, Jesucristo puede expresar su significación para el hombre diciendo que Él es el pan. Por ausencia de esta semejanza no podría decir, en cambio, que es la piedra de la vida. Las propiedades y funciones naturales del pan constituyen, por tanto, el supuesto para que sea un instrumento apto para la Revelación divina.

Esta Revelación nos abre nuevos horizontes. Crea un punto de apoyo, «fuera» de nuestro mundo, desde el que resulta más fácil juzgar rectamente los acontecimientos de la vida. Ofrece así la posibilidad de discernir entre las ambigüedades que encontramos a nuestro alrededor y esclarece toda nuestra realidad. Nos hace ver el mundo en su profundidad y belleza, como un paisaje durante una puesta de sol. No es que veamos las praderas, colinas, árboles y casas que veíamos antes y además el sol, sino que vemos todo «bañado» por la luz solar. Así, la persona que recibe una luz de lo alto —y que acepta la Revelación divina—, ve todo en relación con el amor de Dios y sólo así ve las cosas como realmente son. La Revelación ofrece perspectivas para una comprensión más completa del mundo y del hombre. Y sobre todo cumple nuestro «más íntimo anhelo de vivir con pleno sentido»[16].

II. La Revelación como acción y palabra de Dios

Dios se nos revela mediante hechos y palabras que no pueden ser separados unos de otras, pues están íntimamente ligados entre sí y se esclarecen mutuamente. Toda acción divina tiene carácter de palabra y todo hablar de Dios tiene carácter de acción. Sin embargo, la distinción está justificada, ya que la Revelación destaca unas veces la acción y otras veces la palabra.

1. Revelación en la acción

Cuando Dios se revela en la acción, hace historia. Esta historia es distinta de la historia hecha por los hombres en uso de su libertad. Es historia sagrada. A ella pertenecen los acontecimientos que, a diferencia de los sucesos de la historia humana, no tienden inmediatamente a desarrollar la vida cultural, social, política y económica, sino a ordenar, de un modo directo, las relaciones del hombre con Dios. A pesar de la diferencia, existe una estrecha relación entre la historia sagrada y la historia humana. Aquélla se realiza dentro de ésta y dentro de sus formas, de manera que puede ser fechada según los acontecimientos de la historia civil. Además, dado que ayuda a los hombres a encontrar a Dios —e intenta liberarles del orgullo, del egoísmo y de la ambición de poder—, ejerce un influjo positivo sobre las naciones, y contribuye a que se haga un orden más justo y más grato a Dios. La historia sagrada tiene, por tanto, una gran importancia para el desarrollo de la humanidad, aunque a ella pertenecen también procesos que no tienen significación inmediata para la marcha de la política y de la cultura.

La acción histórica de Dios no es ciega, es una acción llena de sentido. Es una obra hecha por el Espíritu Santo[17]. Sabemos que el Espíritu es una Persona divina, a la que queremos adorar. Pero siempre hay que tener muy presente que el Espíritu Santo es ante todo el Espíritu del Hijo y del Padre, esto es, el ámbito en el cual entramos en relación personal con Dios, de modo semejante a

como decimos que tener el espíritu de un determinado maestro es lo que nos permite entender el sentido de sus lecciones.

En la historia sagrada se revela de alguna manera la «mentalidad» de Dios, su intimidad divina. Por los hechos visibles podemos barruntar quién es Dios y quiénes somos nosotros. Dios revela, por ejemplo, su misericordia no sólo asegurando que es misericordioso (aunque también lo revela así), sino sobre todo y primariamente obrando con misericordia. La acción histórica divina se convierte así en signo en que se manifiestan los pensamientos e intenciones de Dios hasta el punto que pueden ser experimentados por nosotros.

2. Revelación en la palabra

El segundo aspecto de la Revelación histórica es la palabra pronunciada por Dios a un determinado hombre. Dios dice esta palabra a una persona que Él mismo ha elegido: la ilumina sobre una verdad universalmente válida, sea de suyo accesible por las fuerzas humanas naturales o trascienda absolutamente las posibilidades creadas.

Cuando Dios, por una visión o por una iluminación interior, comunica una verdad sobrenatural a una persona, no es necesario que esta verdad sea una información exhaustiva o sistemática sobre la realidad en cuestión, sino que, por regla general, es la comunicación de lo que en este momento conviene saber a los hombres. Lo demás puede quedar oscuro, para ser tal vez iluminado más tarde. Por eso, la Revelación divina tiene una dimensión histórica, de forma que la validez absoluta y la comunicación relativa de la verdad están mutuamente vinculadas.

El designio divino comporta una «pedagogía divina» particular: Dios se comunica gradualmente al hombre, le prepara por etapas para acoger la revelación sobrenatural que hace de sí mismo y que culminará en la Persona y la misión de Jesucristo. En varias ocasiones, San Ireneo de Lyón se refiere a esta pedagogía divina, bajo la imagen de un mutuo acostumbrarse entre Dios y el hombre: «El Verbo de Dios ha habitado en el hombre y se ha hecho Hijo del hombre para acostumbrar al hombre a comprender a Dios y para acostumbrar a Dios a habitar en el hombre»[18].

La mayoría de las veces, Dios no revela sus designios al margen del momento histórico en el que los hombres se encuentran. Habla en el aquí y en el ahora de la vida humana. Al llamar a los Apóstoles —en su mayoría pescadores— para su misión de llevar la Buena Nueva a todos los hombres, les dice que serán «pescadores de hombres». Ilumina una situación concreta hasta lo más hondo y la pone a la luz de su juicio eterno. Las personas que reciben la Revelación se hacen así capaces para juzgar un acontecimiento histórico con los ojos de Dios y tomar las decisiones convenientes según la perspectiva divina, y no sólo en razón de cálculos humanos. De este modo, la Revelación da origen a los profetas y la función profética[19]. Conviene recordar que, según el Nuevo Testamento, todos los cristianos somos «profetas»[20] y llamados a juzgar las situaciones de la vida con la luz del Espíritu Santo según la voluntad de Dios.

III. Carácter personal de la Revelación

La Revelación es una comunicación que tiene lugar de persona a persona. Su contenido no son, fundamentalmente, unas verdades particulares y mandamientos concretos que no podamos conocer por nuestras propias fuerzas. Al dirigirse Dios al hombre, no se limita a transmitir *algo* con palabras y obras, sino que se entrega a *sí mismo* a nosotros.

1. El misterio de Dios Amor

Si nos preguntamos: ¿cómo es Dios, en realidad?, no es preciso que nos entreguemos a complicadas especulaciones. Tampoco necesitamos apelar a un sentimiento difuso. Menos aún podemos considerar la fe en Dios como una proyección de nuestros deseos o impulsos. La respuesta se encuentra en la historia de la relación de Dios con los hombres. Por consiguiente, no podemos responder de otro modo a la pregunta planteada que relatando esta historia y diciendo: ¡He aquí a Dios! El que guía a Abraham, libera a Israel, resucita a Jesucristo de entre los muertos, nos ha llamado a su amistad y viene a redimirnos[21]. La fe en Dios vive del recuerdo y de la actualización de esta historia, que ocurrió de una vez para siempre[22]. Ella es la fuente y la norma de nuestras palabras sobre Dios y el fundamento de nuestra esperanza. En la medida en que una persona medita sobre las palabras y acciones divinas, puede descubrir que se dirigen también directamente a ella y que su vida forma, misteriosamente, parte de la historia sagrada. Así renueva e intensifica su propia relación con Dios y percibe lo primero que Dios plantó en ella en el momento de su creación: la imagen divina.

2. Actuación salvífica

En la Revelación, Dios abre el misterio de su intimidad y se da a conocer. Habla a los hombres como a amigos a quienes se entrega sin reservas. Así les descubre a la vez el sentido completo de su existencia, que consiste en vivir para siempre en amistad con Él. «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor»[23].

Puesto que el amor es el motivo y la meta de la Revelación, ésta no puede reducirse jamás a mera información o instrucción intelectual. Dios, al intervenir en la historia, siempre busca conceder a las criaturas la participación en su propia vida divina. Por ello, la Revelación es a la vez espíritu y fuerza. San Pablo escribe a los romanos que el Evangelio es «poder de Dios»[24]. La palabra de Dios al hombre es palabra operante. La acción de Dios en el hombre está siempre llena de sentido. Como Dios no fuerza a una persona sino que respeta su libertad, la Revelación tiene el carácter de una llamada a corresponder al Amor y entregarse libremente a Dios.

Dios quiere recibir a los hombres en su compañía. Por esto, al revelarse a sí mismo, procura hacerlos capaces de responderle, conocerle y amarle más allá de lo que ellos podrían conseguir por sus fuerzas naturales. Quiere comunicarles su propia vida divina[25], hacerlos hijos suyos[26]. Esta comunión con Dios es precisamente la salvación del hombre. Dios se nos revela, a la vez, como Padre y Salvador[27]. «La revelación del misterio de Dios es la revelación del misterio de nuestra salvación; ella es la *verdad salvífica fundamental y central* de la fe cristiana, cuyo contenido central

afirma que Dios Padre se ha acercado y comunicado definitivamente a través de Jesucristo, su Hijo, en el Espíritu Santo»[28].

La Revelación, en consecuencia, no consiste sólo en la comunicación de un mensaje, sino que va inseparablemente unida al acto por el que Dios llama al hombre a su intimidad. Está esencialmente unida a la salvación. La Revelación puede considerarse como el comienzo de la salvación. Gracias a ella, el hombre descubre que su fin es llegar a la intimidad divina[29]. En otras palabras, Dios se revela porque quiere salvarnos. Así lo dice el Concilio Vaticano II: «Por la Revelación divina, Dios quiso manifestarse y comunicarse a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad sobre la salvación humana»[30].

La salvación es la finalidad de la Revelación divina, pero no se identifica con ella, pues Dios no la condiciona de forma absoluta a la aceptación de su Revelación, ya que ésta no ha llegado de hecho a todos los hombres. La voluntad salvífica de Dios, en cambio, es universal y alcanza a todas las gentes sin excepción: «Dios quiere que todos los hombres se salven»[31]. En efecto, cada persona humana está llamada a la comunión con Dios. La salvación es más amplia que la Revelación y afecta —al menos como vocación sobrenatural— también a quienes no han recibido el Evangelio, ni han oído hablar de Cristo. «Los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna»[32].

Es siempre Dios quien salva, y no el hombre quien se salva a sí mismo o a los demás. En un sentido impropio, el hombre puede «salvarse» a sí mismo de peligros y de males, pero sólo se salva auténticamente cuando es redimido, cuando es liberado de la raíz de todo lo que le esclaviza, que es el pecado. Esto que, en realidad, le destruye de manera mucho más profunda que los sucesos externos, no puede quitárselo por sus propias fuerzas, no puede autorredimirse. Pero tampoco tiene necesidad de hacerlo, dado que Dios se ha revelado como su Salvador.

Un cristiano tiene más confianza en Dios que en sí mismo. Está convencido de que lo decisivo no es lo que él haga, sino lo que Dios hace por él. Sabe que no necesita salvarse a sí mismo, pues *ya está salvado*. Hace dos mil años, Cristo le ha redimido en la cruz[33]. Ésta es la Buena Nueva del Evangelio.

1 *AG* 2. 1 *Co* 15, 28.
2 SANTO Tomás DE AQUINO: *Explicación del Evangelio de San Juan,* 14, 4.
3 *DV*21.
4 1 *Tm* 6, 16.
5 *Rm* 16, 25. Cf. *Ef* 1, 9.
6 *Ex* 3, 14 y 34, 6.
7 *DV* 2
8 Cf. *CCE* 234.
9 *CCE* 237
10 Cf. 1 Jo 4, 8.16.

11 Cf. *CCE* 257.

12 Cf. *Hb* 11, 16.

13 Cf. *Rm* 15, 13.

14 S. KIERKEGAARD: *Sobre el concepto del elegido,* cit. en M. SCHMAUS: *Teología dogmática* I, Madrid 1963, p. 23.

15 Cf. *Jn* 6.

16 R. GUARDINI: *La existencia del cristiano,* Madrid 1997, p.17. Cf. *DV* 2.

17 Cf. *Hb* 9, 14.

18 SAN IRENEO DE LYÓN: *Adversus haereses,* 3, 20, 2; cit. en *CCE,* n. 53.

19 La palabra profeta corresponde al término griego *profetés,* cuyo significado técnico-etimológico es «el que habla en nombre de otro». En la Sagrada Escritura se presenta la profecía en una complejidad de acepciones; siempre consiste en una acción sobrenatural, por la cual Dios comunica a una persona escogida (al «profeta») ciertas luces o conocimientos, con la misión de transmitirlos a otros hombres.

20 Cf. 1 *Pe* 2, 9. Por el bautismo, todos los cristianos participan de la función profética que Cristo ha otorgado a su Iglesia, aunque los fieles laicos de un modo esencialmente distinto de los clérigos.

21 Cf. *Lc* 21, 28.

22 Cf. *Rm* 6, 10.

23 *GS* 19.

24 *Ro* 1, 16.

25 *DV* 2

26 Cf. *Ef1,* 4-5.

27 En lo que sigue, cf. C. IZQUIERDO: *o.c.,* pp. 134-138.

28 W KASPER: *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, p. 196.

29 Cf. *GS* 22.

30 *DV*6.

31 1 *Tim* 2, 4.

32 *LG* 16.

33 Hay que distinguir entre la redención *objetiva,* es decir, la amistad con Dios y la sobreabundancia de gracias que Cristo nos ha conseguido en la cruz, y la redención *subjetiva,* que se realiza cuando la gracia «se infunde» realmente en el corazón de una persona humana haciéndola «templo del Espíritu Santo». Cf. 1 *Cor* 3, 16.

Capítulo IV.

LAS ETAPAS DE LA REVELACIÓN

Al confesar a Dios, los cristianos no miramos sólo a la armonía del cosmos, ni tampoco nos referimos a mitos de tiempos primitivos. No hablamos sólo del Dios que se experimenta en la intimidad del corazón humano, o del Dios de los filósofos. Nos referimos al Dios vivo de la historia, al Dios de los patriarcas[1], al Dios de Israel[2], y sobre todo al Dios que es «Padre de nuestro Señor Jesucristo»[3]. Miramos, en definitiva, a una Persona, a Jesucristo, y partimos de acontecimientos concretos: Dios ha entrado en nuestro mundo y ha cambiado el rumbo de la historia. Los esclavos son liberados, los enfermos son curados, los pobres son iluminados por la verdad, y las mujeres son valoradas como personas humanas iguales a los varones.

Conocemos realmente a Dios a través de la Biblia. Allí se relata la historia de Dios con los hombres y se describen las grandes obras del Señor, que guía a su pueblo.[4]

I. El Dios del Antiguo Testamento

Dios se revela desde el origen del mundo por medio de la creación y, especialmente, a través de la conciencia moral del hombre y de su orientación en la historia. Existe, pues, una historia universal de la revelación divina[5].

1. La Revelación primitiva

Además, Dios se dio a conocer a nuestros primeros padres de un modo claro y explícito, según destaca el Concilio Vaticano II: «Queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, (Dios) se manifestó (...) personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio»[6]. Los revistió de gracia y justicia, y los invitó a vivir en una íntima comunión con Él[7].

Después de la caída, Dios hizo a Adán y a Eva una promesa de redención. Alentó en ellos la esperanza de la salvación y tuvo incesante cuidado con todo el género humano, «para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras»[8].

Al pasar los tiempos, los hombres no han podido olvidar esta primera Revelación, como una persona no puede olvidar las fuertes impresiones de su juventud[9]. La encontramos, aunque desfigurada y en parte corrompida de múltiples formas, disfrazada y escondida, en muchas representaciones y creencias religiosas. En todas las religiones se mezclan elementos de los misterios divinos revelados a los hombres al principio del mundo.

Rota la unidad del género humano por el pecado, Dios decide salvar a la humanidad, y lo hace a través de una serie de etapas. La Revelación primitiva es continuada en la alianza con Noé después del diluvio[10]. Pues Dios «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad»[11]. Noé puede considerarse como el representante de todos aquellos hombres que no conocen

al Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, agrupados «según sus países, cada uno según su lengua, y según sus clanes»[12]. Dios ofrece su ayuda eficaz a todos ellos. Pero, a causa del pecado[13], el politeísmo y la idolatría suponen una amenaza constante para los hombres.

La Biblia se refiere, en diversos pasajes, a personas honradas y extraordinarias que son testigos del Dios vivo: «Abel el justo», el mismo Noé, el rey-sacerdote Melquisedec[14] y otros[15]. De esta manera, la Escritura expresa qué cercanía de Dios pueden alcanzar también los que no forman parte visible del «pueblo elegido».

En los escritos tardíos del Antiguo Testamento se encuentran múltiples y extensas consideraciones sobre la posibilidad de conocer a Dios a través de la creación y sobre la insensatez de rechazarlo. «Vanos son por naturaleza todos los hombres en quienes hay desconocimiento de Dios, y que a partir de las cosas visibles son incapaces de ver al que es, ni por consideración de las obras vieron al artífice»[16].

Pero Dios no quiso revelarse a los humanos solamente de modo individual, sino al hombre como ser social e histórico. Quiso formar un pueblo y hacer de éste la luz de todas las naciones[17]. De esta manera, además de la historia universal de Dios con los hombres, hay también una historia especial de la Revelación divina. En tiempos y lugares concretos, Dios se ha dado a conocer de un modo nuevo y sobrenatural a determinadas personas, a las que ha conferido la misión de anunciar su palabra públicamente a los demás hombres.

La historia especial de Dios con los hombres comienza con la vida de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob.

2. La elección de Abraham

Para reunir a la humanidad dispersa, Dios elige a Abraham, le llama «fuera de su tierra, de su patria y de su casa»[18], para hacer de él «Abraham», es decir, «el padre de una multitud de naciones»[19]. En él «serán benditas todas las naciones de la tierra»[20].

En la historia de los patriarcas, Dios se manifiesta como un Dios que hace una elección inmerecida, un Dios que muestra el camino y que guía en un país extranjero. Promete la posesión de una tierra maravillosa y numerosa descendencia; pero todavía faltan unas normas legales y de culto. En repetidas ocasiones, la historia de esta promesa corre el peligro de perderse en una maleza de comportamientos humanos poco edificantes; pero Dios sigue guiándola a través de toda la confusión humana. Acompaña al hombre en su camino y le hace sentirse seguro en su proximidad confiada y amigable. A veces, sin embargo, se oculta a los ojos humanos.

El pueblo nacido de Abraham será el depositario de la promesa hecha a los patriarcas, el pueblo de la elección[21]. Está llamado a preparar la venida del Salvador y la reunión un día de todos los hijos de Dios en la Iglesia[22]. Será la raíz en la que serán injertados los paganos hechos creyentes[23].

Todo esto significa que la vida de los patriarcas es, antes que nada, la protohistoria de la alianza con Israel. La narración de José, el penúltimo de los hijos de Jacob, es ya el paso a una nueva fase de la Revelación.

3. La formación del pueblo de Israel

Con Moisés comienza plenamente la historia de Dios con los hombres. Israel vivía entonces en un destierro sumamente duro en Egipto. Allí se revela Dios a Moisés: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob (...). He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Voy a bajar a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel»[24].

Dios constituye a Israel como su pueblo liberándolo de la esclavitud. En la travesía del Mar Rojo y en la marcha por el desierto del Sinaí, en la llegada a la tierra prometida y en la construcción del reino de David, Israel experimenta una y otra vez que Dios está con él. Le lleva «sobre alas de águila»[25], para establecer con él una alianza, y de entre todos los pueblos hacer de él su propiedad especial, que le pertenece «como un reino de sacerdotes y una nación santa»[26].

Esta alianza no es un contrato entre socios que se encuentran al mismo nivel, con iguales derechos y deberes; al contrario, Dios la confirma gratuita y libremente. Obliga a Israel con unas indicaciones éticas y sociales, los diez mandamientos (que son el «estatuto de la alianza»)[27]; a la vez promete al pueblo vida, tierra y futuro. El resumen más breve de esta alianza es: «Yo, vuestro Dios; vosotros, mi pueblo»[28]. El Dios de Israel, por tanto, no es un Dios que presida impasible la suerte de los hombres y el curso de la historia. Es un Dios vivo, que ve la miseria del hombre y escucha sus clamores. Es un Dios que tiene compasión de los que sufren, un Dios que libera y guía, un Dios que interviene en la historia y abre camino a una historia nueva. Es un Dios de esperanza.

La historia de la alianza transcurre de un modo extraordinariamente dramático. Con frecuencia, Israel cae en la miseria y la opresión, porque abandona al único Dios vivo y se olvida del precepto fundamental de su ley, para adorar a los ídolos de los pueblos vecinos. En esas situaciones, Dios hace surgir hombres y mujeres, para ayudar a su pueblo en las horas de necesidad. Pero sobre todo, Dios llama a los profetas como mensajeros, portavoces y pregoneros suyos: «Ve y di a ese pueblo...»[29]. Los profetas reciben de Dios el encargo de hacer que el pueblo vuelva a la obediencia y a la justicia, y en la época difícil del exilio, deben darle ánimo y consolarle. Por eso, hablan del Dios que es Padre de Israel, su pastor y rey, de Dios como protector y liberador de los pobres y oprimidos. Al mismo tiempo, los profetas advierten el peligro de una confianza falsa. A causa de la injusticia y por la desobediencia del pueblo, la elección se transforma en juicio[30]. Por eso, el profeta Amós predica el «día de Yahvé» como día de juicio, «día de tinieblas y no de luz»[31].

En las dos catástrofes, del 722 (caída del reino del Norte) y del 587 (caída del reino del Sur con la destrucción de Jerusalén y el exilio babilónico), la sentencia se convierte en realidad. Israel pierde su autonomía como pueblo. Vive en el destierro, en una tierra ocupada. Pero este desmoronamiento no es definitivo, porque Dios jamás abandona a los suyos. Es fiel a su alianza a pesar de la infidelidad humana: «¿Puede una madre olvidarse de su criatura, no conmoverse del hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré»[32].

A través de los profetas, Dios forma a su pueblo en la esperanza de la salvación, en la espera de una Alianza nueva y eterna destinada a todos los hombres[33]. Los profetas anuncian una redención radical del pueblo de Dios, la purificación de todas sus infidelidades[34], una salvación que incluirá a todas las naciones[35].

Cuando la Biblia quiere explicarnos quién es Dios, no acude a conceptos abstractos y complicados. Habla de Dios sirviéndose de imágenes sencillas, e incluso a veces de expresiones humanas. Así, leemos, por ejemplo, en los Salmos: «Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza; Señor, mi roca, mi alcázar, mi libertador. Dios mío, peña mía, refugio mío, escudo mío, mi fuerza salvadora, mi baluarte»[36].

Naturalmente, el pueblo elegido sabe también que no pueden ni deben hacerse imágenes de Dios[37], ya que Yahvé es único e incomparable: «¿Con quién compararéis a Dios, qué imagen vais a contraponerle?»[38] Para expresar que Dios trasciende todo lo terreno y humano, la Biblia en muchos pasajes lo llama el *Señor* (en hebreo, *adonai).* Es el Dios-Señor, que está por encima de todo lo creado. «Señor, Dueño nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra! Ensalzaste tu majestad sobre los cielos»[39].

Dios abre las puertas del futuro. Las grandes obras del pasado —exilio, alianza, posesión de la tierra, construcción del templo— se repetirán en el futuro de una forma superior. Al final de los tiempos, Dios levantará de nuevo a Israel y hará una nueva Alianza, que no se escribirá como los diez mandamientos en tablas de piedra, sino en el corazón[40]. Así, los Apóstoles no descenderán de la montaña como Moisés, llevando en sus manos tablas de piedra. Ellos saldrán del cenáculo llevando el Espíritu en su corazón, como si fuesen libros animados por la gracia del Espíritu Santo[41]. Un día todos los pueblos acudirán en masa, atraídos por el resplandor de la nueva Jerusalén, y reconocerán al Dios de Israel. Habrá paz perpetua, y un mundo unido bajo un solo Dios[42].

De esta raíz del Antiguo Testamento no puede ni debe separarse nunca el anuncio cristiano de Dios, que no aporta una idea general de la divinidad, sino que da testimonio del Dios concreto que se ha dado a conocer por Abraham, Moisés y los profetas. De esta historia y este testimonio del Antiguo Testamento ha hablado también el mismo Jesucristo.

II. El Dios del Nuevo Testamento

1. El Dios de Jesucristo

A través de las diversas etapas de la historia sagrada, Dios ha preparado a su pueblo para la Revelación definitiva en Jesucristo. Él es el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento. La renovación anunciada del final de los tiempos ha llegado con Él.

Durante su vida sobre la tierra, Jesús comunica a los hombres quién es Dios en realidad. Su predicación tiene el sello del lenguaje y de las ideas del Antiguo Testamento. En la mayoría de sus afirmaciones pueden encontrarse paralelismos con los escritos veterotestamentarios y con la tradición judía. Como para el Antiguo Testamento, también para Jesús, Dios es el Creador que ha dado el ser a todas las cosas, que todo lo cuida, guía y conserva. Para Jesús, la solicitud de Dios como Creador amoroso se manifiesta en toda la naturaleza, en la hierba y en los lirios del campo[43] y en las aves del cielo[44]. «Hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia a justos e injustos»[45]. Ni un solo cabello cae de nuestra cabeza sin que Él lo sepa y quiera[46]. De manera especial las parábolas muestran cómo en todos los hechos de la vida humana podemos descubrir la

huella de Dios y de sus obras. Por eso, Jesús advierte: «¡No estéis agobiados!»[47] «¡No tengáis miedo!»[48] Como para el Antiguo Testamento, también para Jesús, Dios es el Señor de la historia, que ayuda y salva, libera y redime, que aquí y ahora produce lo nuevo y que todo lo hace no sólo en la interioridad del corazón, sino también en el cuerpo del hombre. Los milagros de Jesús son la más clara prueba[49]. No han de entenderse como espectaculares manifestaciones de fuerza, sino como acciones del poder divino[50], con las que Jesús enseña a sus oyentes a creer en Dios, para quien todo es posible, y a pedirle con fe.

A pesar de estas semejanzas con el Antiguo Testamento, la predicación de Jesús acerca de Dios tiene un acento completamente nuevo y es, por tanto, inconfundible y única. El contenido central de esta predicación es que el reino de Dios esperado en el Antiguo Testamento está ya muy próximo[51]; se encuentra en sus palabras, sus obras y en su misma Persona. Pero Jesús no ve el comienzo del reino de Dios como Juan el Bautista, bajo el signo de la ira, sino de la gracia, de la misericordia y del perdón divinos. Compara el reino de Dios con un banquete de bodas[52] o con una cosecha grande y rica[53]. Su mensaje sobre Dios es un mensaje de alegría, como se expresa sobre todo en las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña[54]. Esta alegría se dirige sobre todo a los pecadores, para que se conviertan y sigan su llamada. Pueden confiar en que Dios es para ellos como un padre que aguarda al hijo pródigo, le perdona, le entrega de nuevo todos los derechos de hijo e incluso celebra su vuelta con una gran fiesta[55]. Este mensaje sobre Dios como amor sin límites es el núcleo más profundo de las palabras de Jesús sobre Dios.

2. El Verbo encarnado

Jesucristo habló de Dios de un modo enteramente único. Sólo pudo hablar así de Dios, vivir de Dios, con Dios y para Dios, porque su relación con Él era verdaderamente única. Según el testimonio de los Evangelios, la relación de Jesús con el Padre es distinta de la que mantenemos nosotros. Su relación con el Padre es tan peculiar que nunca está al mismo nivel que los discípulos. Nunca dice «Padre nuestro» en el sentido de igualarse a los otros hombres. Después de la Resurrección dice a María Magdalena: «Ve a mis hermanos y diles: Subo al Padre mío y Padre vuestro, al Dios mío y Dios vuestro»[56].

Jesús está por encima de Moisés y los profetas, está por encima de la Ley y del Templo: «Habéis oído que se dijo a los antiguos (...). Pero yo os digo...»[57] Jesús es más que un profeta. Sabe que está en una relación única de Hijo con su Padre. Es el Hijo único del Padre, el Verbo divino[58].

El carácter histórico de la Revelación alcanza su máxima intensidad en Cristo. Por esta Revelación sabemos que la relación de Hijo que Jesús mantiene con su Padre forma parte de la esencia eterna de Dios. Jesucristo es el Hijo eterno, a quien Dios ha enviado al mundo[59]. En Él, Dios no se contentó con intervenir en la historia humana con obras y palabras, sino que Él mismo se hizo presente como Sujeto que obra y habla. «De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por su Hijo»[60].

Para comprender más perfectamente la Revelación de Dios hecha en Cristo, pueden ayudarnos algunas aclaraciones que suministra la Teología trinitaria. Según ella, Dios Padre habla eternamente

toda la abundancia del ser y de la vida en una Palabra personal, el Verbo, su Hijo. En la «plenitud de los tiempos» envió esta Palabra hasta nosotros y para nuestra salvación. La pronunció, en cierto modo, en una naturaleza humana, de forma que ésta sólo tiene consistencia en el Verbo personal de Dios[61]: «Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros»[62].

Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es «la Palabra única, perfecta e insuperable»[63] con la que desde la eternidad se expresa el Padre. Constituye, tanto en su aparición histórica como en su predicación y obra, la plenitud de todas las revelaciones divinas. En Él, Dios nos ha comunicado todo su misterio, se nos ha entregado completamente. No habrá otra palabra más que ésta.

Cristo es la imagen de Dios invisible[64], el esplendor de su gloria[65]. En Él, Dios se hace visible como un Dios con rostro humano. En lo que Jesús hace y dice, obra y habla el mismo Dios. De sus acciones y palabras se puede decir en consecuencia: así habla y obra Dios; Dios habla y obra tal como podemos ver y oír en Cristo. En Él, Dios se manifiesta definitiva y enteramente, de modo que en sentido cristiano ya no se puede hablar de Dios prescindiendo de Jesucristo.

Cristo vive y actúa con constante y fundamental referencia al Padre. En cierta manera, es la revelación del Padre mismo[66]. Eternamente procede del Padre[67], pero sin dejarle, sin abandonarle jamás: «Yo estoy en el Padre»[68]. Es Cristo quien nos «abre» el misterio de la Trinidad, nos muestra la intimidad de Dios. Sin embargo, es muy poco lo que podemos entender. A menudo nos portamos como el Apóstol Felipe, que pidió a Jesús: «muéstranos al Padre». A lo cual Jesús respondió claramente: «¿Tanto tiempo como llevo con vosotros y no me has conocido? El que me ha visto a mí ha visto al Padre»[69].

Dios se nos manifiesta en el Nuevo Testamento como Padre, Hijo y Espíritu Santo. El mismo mandato del bautismo, en boca de Jesús resucitado, recoge la Revelación de la Trinidad: «Id y haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»[70]. De este origen procede que la confesión de la Trinidad sea lo más esencial de la fe cristiana. La confesión de un Dios trino no es más que un desarrollo de la expresión: «Dios es Amor»[71]. Que Dios desde la eternidad es en sí vida y amor significa su bienaventuranza plena, y es para nosotros, en medio de un mundo de dolor y sufrimientos, el fundamento de nuestra esperanza. Gracias a la Revelación sabemos que la realidad última y más profunda es vida y amor y que por Jesucristo, en el Espíritu Santo, se nos ha dado parte en esta realidad.

3. Amor paterno

De ninguna manera, Dios Padre «impera», o «ejerce un dominio» sobre el Hijo. Él es Padre en el amor. «Tú eres mi Hijo. Yo te he engendrado hoy»[72]; así comienza el diálogo amoroso entre las Personas divinas. El Hijo —que es el «Hijo de su amor», el «Bienamado»[73]— responde confiadamente: «¡Abba, mi Padre!, ¡Papá!»[74] Este nombre «Papá» es la novedad más profunda del cristianismo. Indica la extraordinaria cercanía entre el Hijo y el Padre, una intimidad sin precedentes[75]. La comunidad primitiva estaba convencida de que Jesús hace aquí un uso muy personal del lenguaje; de aquí que la palabra «Abba» fuera para ella una palabra sagrada, tanto que la ha transmitido a los textos griegos en su transcripción aramea original[76].

La expresión que resume la Buena Nueva es el hecho de que Jesús habla con Dios como Padre de un modo completamente único y nos enseña a decir: «Padre nuestro»[77]. Por esta razón, la Iglesia pensó firmemente desde el principio que lo auténtica y específicamente cristiano consiste en una comunión íntima y personal con Dios, en tomar conciencia de que somos hijos e hijas de Dios. Al mismo tiempo, el cristiano debe saber que el que llama a Dios «Padre» tiene hermanos y hermanas; nunca está aislado y solo ante su Padre. De este Padre común surge la nueva familia, el nuevo Pueblo de Dios como comienzo de una humanidad nueva.

Tal como el Padre, en la vida intratrinitaria, es completa «entrega» y nada más que entrega, así es también su amor al mundo. Es Padre para su Hijo Unigénito y para todos los hombres. Eternamente se entrega a su Hijo y en él, que para el Padre lo es «todo», se entrega también totalmente al mundo. El Padre nos dona a aquél, por quien Él es lo que es; nos da a aquél por quien Él vive. ¡El Padre se da a sí mismo! Se entrega al mundo, para salvarlo, para purificarlo, para redimirlo: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito»[78]. Anticipo de esa entrega total es el sacrificio de Abraham, en el cual un padre humano «no perdonó» a su propio hijo Isaac[79].

La redención, por tanto, no es ni mucho menos un frío negocio jurídico, según el cual se deba realizar un sacrificio para calmar a una majestad ofendida. No es necesario reconciliar a Dios Padre con la humanidad. Es Él quien reconcilia a los hombres consigo en su propio Hijo[80]. Es Él quien da a los hombres una nueva vida y les regala su gracia[81]. Toda la iniciativa proviene del Padre[82]. Cuando Él envía a su Hijo al mundo, no le «manda lejos» de sí, no le aparta de sí. Dado que Él vive en su Hijo, también viene con Él al mundo. Que el Padre realice la redención mediante el sacrificio de su Hijo, significa, de alguna manera, que el sacrificado es Él mismo. La redención es la historia del amor de Dios por el mundo, del amor del Padre unido con el Hijo en el Espíritu Santo, una historia que supera con mucho la capacidad del entendimiento humano.

También en su Pasión dolorosa muestra Cristo el rostro del Padre[83]. Al mirar al Crucificado, podemos vislumbrar algo de ese amor infinito, de esa entrega total y completa, «hasta el fin».[84] «El Redentor del Universo, al ser inmolado, vence. Dios, dueño de todo lo creado, no afirma su presencia con la fuerza de las armas (...), sino con la grandeza de su amor infinito»[85]. Dios es un Padre amoroso —Padre de Jesucristo y Padre nuestro— y todas sus obras son paternales.

Sin embargo, a pesar de la plena confianza familiar que entraña la palabra «Padre», no debe malinterpretarse en sentido unilateral. Jesús no habla simplemente de un Dios bondadoso. Por el contrario, la palabra «Padre» expresa en Jesús el ser divino de Dios de un modo completamente nuevo e inédito. Para la gran familia de Palestina, de organización patriarcal, el padre es siempre también señor. El mensaje de Jesús sobre Dios incluye asimismo la amenaza del juicio sobre todo tipo de maldad que se oponga a Dios y rebaje la dignidad del hombre. El «Dichosos vosotros» incluye también el «¡Ay de vosotros!»[86] En la salvación y en el juicio se manifiesta de igual manera la omnipotencia de Dios. Sólo porque Dios es todopoderoso, puede, movido por su amor, ayudarnos eficazmente en cualquier situación, contra todos los poderes y violencias del mal. Sólo porque Dios es la omnipotencia del amor, su amor no significa una alabanza ingenua de nuestra vida, sino fuerza que la interpela y la transforma desde la raíz. Sólo un amor todopoderoso puede ser fundamento de nuestra esperanza.

Desde la muerte y Resurrección de Jesucristo sabemos definitivamente quién es Dios: es el que se dirige de un modo radical al débil y desamparado y rompe las ataduras del pecado[87]; es el que da la

vida[88]. La muerte de Cristo es uno de los misterios contenidos en los planes divinos. El Padre *no condena* a muerte, sino que más bien salva, rescata[89], incluso *glorifica* en la muerte[90]. Él está ininterrumpidamente en el Hijo con el Espíritu Santo. Sus *enemigos* han dado muerte a Jesús; pero Dios invierte —da la vuelta, por así decirlo— al sentido de su muerte. Lo que era condena y vergüenza, Dios lo convirtió en entrada en la gloria[91]. El acto propio de Dios no es la muerte, sino la Resurrección. En el Espíritu Santo, el Padre despierta a su Hijo de la muerte, para regalárnoslo de nuevo y mostrarnos, definitivamente, su amor infinito[92].

La Encarnación, muerte y Resurrección de Jesús son núcleo de la Revelación definitiva de Dios, de su fidelidad y de su omnipotencia en el amor[93]. El último libro de la Escritura expresa con toda claridad que Cristo ha inaugurado los tiempos nuevos en los que Él es «el Primero y el Último, el Viviente»[94].

1 Cf. *Ex*3, 6; *Mt*22, 32.
2 Cf. *Sal*72, 18; *Is*45, 3; *Mt*22, 32.
3 2 *Co* 1, 3 y otros.
4 Para este capítulo cf. *CCE* 54-73. CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA: *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia,* cit., pp. 60-88.
5 Cf. el capítulo 2 de este libro.
6 *DV*3.
7 Sin embargo, la idea de una revelación primitiva como fuente del conocimiento histórico de Dios no es una tesis que se admita actualmente de modo general.
8 *DV*3.
9 Cf. M. SCHMAUS: *Teología dogmática* I, cit., p. 28s.
10 Cf. *Gn* 9, 9.
11 1 *Tm* 2, 4.
12 Cf. *Gn* 10, 5; cf. 10, 20-31.
13 Cf. *Rm* 1, 18-25.
14 Cf. *Gn* 14, 18.
15 Cf. *Ez* 14, 14.
16 Sab 13, 1. 4-5.
17 Cf. *Is* 42, 6.
18 *Gn* 12, 1.
19 *Gn* 17, 5.
20 *Gn* 12, 6; cf. *Ga.* 3, 8.
21 Cf. *Rm* 11, 28.
22 CF. *Jn* 11, 52; 10, 16.
23 Cf. *Rm* 11, 28.
24 *Ex* 3, 6-8.
25 *Ex* 19, 4.
26 *Ex* 19, 6.
27 Cf. *Ex*20, 1-17; *Dt*5, 1-22.
28 Cf. *Jr*7, 23.
29 *Is*6, 9. Cf. *Am* 1, 3. 6 y otros.
30 Cf. *Am* 3, 2.

31 Cf. *Am* 5, 18.
32 *Is* 49, 15.
33 Cf. *Is* 2, 2-4.
34 Cf. *Ez* 36.
35 Cf. *Is*49, 5-6; 53, 11.
36 *Sal* 18, 2-3.
37 Cf. *Ex*20, 3; *Dt*5, 8.
38 *Is* 40, 18.
39 *Sal*8, 2.
40 Cf. *Jr* 31, 31-34; *Hb* 10, 16.
41 Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO: *Homilías sobre el Evangelio de Mateo,* I.
42 *Is* 2, 2-4.
43 Cf. *Mt*6, 28-30.
44 Cf. *Mt*6, 26; 10, 29-31.
45 *Mt*5, 45.
46 Cf. *Mt* 10, 20.
47 *Mt*6, 25.31.
48 *Mt* 10, 31.
49 En sentido amplio, un milagro es un hecho difícil e insólito, que supera la capacidad de quien lo observa; en sentido estricto, un milagro es «un prodigio sensible que tiene lugar a la vez en el orden cósmico y en un contexto religioso, realizado por una intervención gratuita del poder misericordioso de Dios, y que muestra su carácter de signo de la presencia y de la acción salvífica de Dios entre los hombres» (C. IZQUIERDO: *Teología fundamental*, pág. 381).
50 Cf. *Mt* 12, 28; *Lc* 17, 21.
51 Cf. *Mc* 1, 14-15.
52 Cf. *Mt* 22, 1-14.
53 Cf. *Mt* 9, 37-38; *Mc* 4, 26-29. Éstas, ciertamente, son sólo imágenes, pero no podemos hablar del reino de Dios de otro modo que con imágenes y parábolas.
54 Cf. *Mt*5, 3-12.
55 Cf. *Lc* 15, 11-32.
56 *Jn* 20, 17.
57 *Mt* 5, 21-22. 27-28 y otros.
58 Cf. *Mt* 11, 27; 16, 16; *Mc* 1, 1.11; 13, 32; *Rm* 1, 3; 8, 3 y otros.
59 Cf. *Rm* 8, 3; *Ga* 4, 4; *Jn* 3, 17.
60 *Hb* 1, 1-2.
61 Cf. M. SCHMAUS: *Teología dogmática* I, cit., p. 30.
62 *Jn* 1, 14.
63 *CCE*65.
64 Cf. *Col* 1, 15; 2 *Co* 4, 4.
65 Cf. *Hb* 1, 3.
66 Cf. *Jn* 1, 18: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer».
67 Cf. *Jn* 8, 42: «Yo he salido de Dios». — Cf, *Jn* 13, 3; 17,18; 27s.
68 *Jn* 14, 20. - Cf. también *Jn* 6, 57; 15, 10.
69 *Jn* 14, 8s; cf. 12, 45.
70 *Mt* 28, 19.
71 1 *Jn* 4, 8.16.
72 *Sal*2, 7. - *Hch* 13, 33.
73 *Co* 1,14. - El hecho de que el Padre engendra al Hijo «con amor» hace referencia a la actuación del Espíritu Santo en lo más profundo de la Santísima Trinidad.
74 *Mc* 14, 36. - *Rom* 8, 15. - *Gal*4, 7. - «Abba» e «Imma» (Papá y Mamá) son las primeras palabras que un niño puede balbucear; expresan confianza y algo que le es muy familiar. Contienen una «reacción», una respuesta que da el niño a quienes le dan amor.
75 JUAN PABLO II destaca que, en las religiones del antiguo Oriente, la divinidad era invocada como padre ya en el segundo y tercer milenio antes de Cristo. También en el Antiguo Testamento, en catorce textos de gran importancia (Is 63, 16; *Ex* 4, 22), Dios es llamado Padre (del pueblo de Israel). «Pero, cuando se profundiza en la predicación de Jesús, surge un descubrimiento absolutamente nuevo: la palabra “Abba”, el término con que los niños llamaban en arameo a su “papá”.» El hecho de que Dios es «Papá», es la *revolución teológica* traída por Jesús. Cf. Zenit, 10.3.1999.

76 *Ga* 4, 6; *Rm* 8, 15.

77 *Mt*6, 9; cf. *Le* 11, 2.

78 *Jn* 3, 16. - Cf. también *Rm* 8, 32: «El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros».

79 Cf. *Gn* 22, 16.

80 Cf. *Rm* 5, 10; 2 *Co* 5, 18-22. - 1 *Jn* 4, 14: «Nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre envió a su Hijo como Salvador del mundo».

81 Desde el punto de vista del hombre, éste puede ofender a Dios: «el pecado es, ante todo, ofensa a Dios, ruptura de la comunión con El»; «el pecado se levanta contra el amor que Dios nos tiene y aparta de El nuestros corazones.» *CCE* 1440 y 1850. Sin embargo, en realidad, Dios no «se queda ofendido». Él es Amor (lo cual, en realidad, endurece, no palia la gravedad del pecado). Ofrecer el sacrificio de la Misa *es bueno para el hombre,* pues a través de él se dirige a su salvación y es «salvado».

82 Cf. *Jn* 5, 19 ss; 5, 30; 8, 29.

83 Para profundizar en el misterio del «sufrimiento de Dios», en contraposición a la antigua herejía «patripasionista», pueden ayudar las meditaciones que el teólogo italiano Raniero CANTALAMESSA dio en presencia del Santo Padre Juan Pablo II durante la liturgia del Viernes Santo, en los años 1980-1998, en la Basílica de San Pedro en Roma: *Das Kreuz, Gottes Kraft und Weisheit,* Koln 1999, pp.128-138. (Original italiano: *Noipredichiamo Cristo crocifisso,* 1999).

84 Cf. *Jn* 15, 13.

85 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER: *Es Cristo que pasa,* 38ª ed. Madrid 2001, n. 100.

86 *Lc* 6, 20-26; 11, 42-52.

87 *Hch* 2, 24.

88 Cf. *Rm* 4, 17; 2 *Co* 1, 9.

89 Cf. *Hb* 5, 7-9.

90 Previas a la Pasión de Jesús escuchamos las palabras divinas: «Lo he glorificado y de nuevo lo glorificaré.» *Jn* 12, 28.

91 Cfr. *Hch* 2, 36: «Dios ha hecho Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado».

92 JUAN Pablo II destaca: «En el sacrificio de Cristo se revela el infinito amor del Padre por el mundo.» Zenit, 10.3.1999. Por otro lado, la Resurrección es, por supuesto, obra de la Trinidad y, por tanto, también Cristo resucita por su propia virtud. Cf. 2 *Co* 5, 15: «resucitó por ellos»; también *Hch* 3, 26; 26, 23.

93 Cf. *Tit* 3, 4. 1 *Jn* 4, 8.16.

94 *Ap* 1, 17s.

Capítulo V

RAZONES PARA CREER

La automanifestación de Dios va dirigida al hombre, que es llamado a responder a esa invitación divina mediante la fe[1]. Tanto la Revelación como la fe son libres. La Revelación es libre porque es acción soberana de Dios, que se mueve únicamente por amor a nosotros. La fe es libre porque no existe un motivo que nos lleve necesariamente a creer que sea verdad lo que escuchamos en la Revelación. No hay una evidencia del «objeto» para nuestra inteligencia limitada. Así, cada hombre tiene que tomar una decisión personal acerca de Dios. Se podría forzar a una persona a realizar actos externos que, en sí mismos, son expresión de fe; sin embargo, nadie puede obligar a otro a creer.

I. Signos y milagros

Recibimos la fe «ex auditu» (escuchando un mensaje), pero esto no significa que todo estriba en mera audición. Recibir una palabra y creer automáticamente en ella, sin más datos ni comprobaciones, no sería fe, sino credulidad, entrega ciega e impropia de una persona madura. Para poder creer de un modo coherente es preciso que, una vez escuchada la Revelación, se cuente con suficientes razones para identificar este mensaje como proveniente de Dios.

La fe no se reduce a la razón, pero tampoco la destruye. Ambas se complementan armónicamente. La Revelación es digna de ser creída; en otras palabras, hay razones o motivos que mueven a aceptarla. Esta propiedad de la Revelación es designada tradicionalmente con el término de «credibilidad».

Podemos preguntarnos: ¿por qué la palabra de Yahvé, en el Antiguo Testamento, y la palabra de Jesucristo en el Nuevo, son dignas de ser creídas? Ambas van acompañadas de obras realizadas por Dios, que cumplen la función de *signos* de su presencia: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las hago, creed por las obras»[2]. Las «obras» de que habla Jesús son hechos evidentes, que «están ahí», accesibles a cualquiera, independientemente de su disposición favorable o contraria al mismo Jesús. Estas «obras» atestiguan la credibilidad de la predicación de Jesús; ofrecen a los hombres un punto de apoyo para creer; hacen que la fe no sea un puro salto en el vacío, fruto de una mera decisión de la voluntad, sino algo que se hace contando con un fundamento en la realidad y en el propio modo de conocerla.

1. Los signos en el Antiguo Testamento

En el *Antiguo Testamento* el itinerario del pueblo israelita hasta la fe está marcado, sobre todo, por dos razones o motivos para creer: los grandes hechos salvíficos realizados por Yahvé y la palabra de los profetas. Estos hechos y palabras no dan la fe, pero son signos de credibilidad.

Los términos con los que se describen los grandes hechos salvíficos indican obras divinas al estilo de la creación[3]. Estas obras son *signos* en el sentido de que dan a conocer, en primer lugar, que es

Dios quien actúa. Así sucede con las diez plagas que vienen como castigos sobre los Egipcios, y con la liberación de los israelitas de la esclavitud[4]. Mediante estos acontecimientos se desvela que Yahvé interviene en el destino de su pueblo. Las obras llevan su marca, su señal, y mueven al pueblo a confiar en Él[5].

En otro orden, los signos forman también parte del modo concreto como se establece la alianza de Dios con los hombres; en este contexto podemos recordar, por ejemplo, el arco iris, la circuncisión o el sábado[6]. Pueden indicar, además, la protección de Dios sobre una determinada persona[7], o servir como medio para expresar la confirmación o legitimación[8]. Son acompañados frecuentemente por acciones extraordinarias que llamamos milagros.

En la Biblia, establecer la distinción entre *signo* y *milagro* no resulta siempre fácil. En el Antiguo Testamento, los signos se refieren normalmente a lo que llamamos milagros, aunque no a todos los signos se les puede considerar extraordinarios. Los milagros son signos del poder misericordioso de Dios. Dan a conocer la salvación que sólo Él puede realizar, a través de hechos que anuncian y son ya un comienzo de esa salvación.

Pero vivir según la fe en Yahvé resulta a veces arduo. Los hebreos debían ir contracorriente; no podían imitar algunas costumbres de los pueblos circundantes, y sobre todo no podían ceder a la idolatría. Para ayudarles a superar las dificultades, Dios se sirvió especialmente de los profetas que les confirmaban en la verdad y bondad de su fe revelada, y les empujaban a servir a Yahvé que sólo quería su bien. Los profetas hablaban en lugar de Dios; anunciaban las promesas divinas que tendrían lugar más tarde. Así orientaban la conducta de sus contemporáneos y conducían al pueblo a una fe más profunda y completa.

2. Los signos en el Nuevo Testamento

En el *Nuevo Testamento,* los «signos» encierran diversos sentidos. En los *Sinópticos,* se distinguen claramente de los «milagros». Su connotación es en estos textos más bien negativa; aparecen como algo injustamente exigido por parte de las autoridades judías o por Herodes[9]. Los milagros, en cambio, son actos de Jesús que muestran el poder de Dios. En los *Hechos de los Apóstoles* ambos términos son idénticos y designan actuaciones extraordinarias de Pedro y de Felipe[10]. El *Evangelio de San Juan* tiene una peculiaridad propia en el uso y el alcance del «signo» que utiliza frecuentemente, en el sentido de «milagro» y con una significación teológica sin precedentes. Desde el «primero de los signos» (Caná)[11] hasta los «otros muchos signos»[12], este tema aparece continuamente a lo largo del cuarto Evangelio. Para Juan, el signo, que es una realidad visible que se impone al hombre, se dirige sobre todo a la Persona de Jesús. Cristo es el único signo fundamental. De Él derivan los otros signos, que son consecuencia de su fuerza y poder y anuncian la llegada del reino de Dios. En los signos o milagros de Jesús se cumple algo de la promesa de los profetas: «Los ciegos ven, los inválidos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, y a los pobres se les anuncia el Evangelio»[13]. Jesús realiza los milagros precisamente porque en Él obra Dios: la multiplicación de los panes, la curación del ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro están muy unidos a lo que dice sobre sí mismo. Este mensaje afirma que Jesús es alimento[14], es la Luz[15] y la Vida[16].

Los signos o milagros aparecen en la Sagrada Escritura referidos a Cristo: «Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios»[17]. No dan la fe, pero tienen un papel importante en el camino que conduce hacia ella. Significan, en definitiva, que Jesucristo es el Hijo que ha enviado el Padre.

3. La credibilidad según el Magisterio de la Iglesia

La credibilidad de la Revelación ha sido objeto del Magisterio de la Iglesia, principalmente en los dos últimos Concilios ecuménicos.

El Concilio Vaticano I afirma que Dios mismo quiso dar unos «argumentos externos de su Revelación, es decir, hechos divinos, y en primer lugar milagros (...) que al mostrar con toda claridad la omnipotencia e infinita sabiduría de Dios, son signos certísimos de la Revelación divina, acomodados a la inteligencia de todos»[18]. Pero para poder creer, a estos *signos externos*, deben unirse los *auxilios internos* del Espíritu Santo.

El Concilio Vaticano II no emplea el término «credibilidad», pero lo que ese término significa —los signos que atestiguan y mueven hacia la fe— aparece con frecuencia. En este contexto, el Concilio alude repetidamente a un signo de suma importancia que es el testimonio de los cristianos. Todos en la Iglesia —sacerdotes, religiosos y laicos— están llamados a ser testigos del amor de Dios[19].

Pero los cristianos sólo pueden transmitir auténticamente la fe, si están unidos con Jesucristo, que es el signo fundamental de la Revelación[20]. Lo que importa es la realidad de Cristo en todas sus manifestaciones. Él mismo, «con sus palabras y obras, signos y milagros (...)confirma con testimonio divino que Dios está siempre con nosotros»[21].

El planteamiento que el Concilio Vaticano II hace de los signos, tiene en cuenta al hombre concreto que encuentra a Cristo y se vuelve capaz de descubrir en Él al mismo Dios, quien le invita a una respuesta personal. El signo no es una manifestación material y aislada, no es *algo* sino *alguien*, es la Persona misma.

II. Jesucristo, signo primordial de credibilidad

Durante algún tiempo, las razones para creer han sido buscadas en argumentos externos a Jesucristo, por ejemplo en los milagros y profecías. Pero se ha visto cada vez con más claridad que este modo de argumentar no es suficiente. Si alguien nos dice, por ejemplo, que una persona pagana o atea, en algún país lejano, está realizando grandes milagros, ¿lo creemos? ¿O pensamos más bien que se trata de alucinaciones, ignorancia de los espectadores, trucos mágicos, fraude? Estamos probablemente más inclinados a aceptar un milagro si la persona que actúa es cristiana, ya que Dios muestra su omnipotencia, a veces, a través de los hombres. Pero entonces aceptamos la noticia no por el milagro en sí, sino por nuestra fe en Dios y por la supuesta unión del protagonista con Dios. Por eso, afirma Lewis, el «gran milagro», el milagro central afirmado por el cristianismo es la Encarnación. «La credibilidad de cada milagro en particular depende de su relación al Gran Milagro; toda discusión de los milagros separada de él es futil»[22].

Un cierto cambio en la argumentación se dio cuando algunos autores fijaron su atención en Jesús mismo para, a partir de Él, llegar a Cristo: «Per Iesum ad Christum»[23]. Esta nueva perspectiva supuso un progreso importante y hoy en día no se puede prescindir de ella. Sin embargo, debe ser integrada en otra más amplia: es Cristo, y Cristo entendido en la plenitud de su misterio, el verdadero signo de credibilidad, de forma que toda otra razón que prepare para la fe se debe reconducir a Él.

El cristianismo no es principalmente una suma de doctrinas, instituciones y estructuras, aunque éstas, ciertamente, tienen también importancia. Por encima de todo, el cristianismo es Jesucristo y la comunión con Él. «Seguir a Cristo: éste es el secreto. Acompañarle tan de cerca, que vivamos con Él, como aquellos primeros doce; tan de cerca, que con Él nos identifiquemos»[24].

¿Qué podemos saber realmente de Jesucristo?

1. La narración de la historia de Jesús

Jesús no es un mito, ni una idea atemporal; es un personaje histórico, en el sentido pleno del término: ha vivido realmente al comienzo del primer siglo de la era cristiana (7-4 a.C.-30 d.C.). Con Él toma el nombre y arranca la cuenta del tiempo. Todo hablar de Jesús debe, por tanto, confrontarse con su historia, de la que recibe aval y fundamento. Así, la predicación de San Pedro es como la narración de lo más importante de la historia de Jesús: «Escuchadme, israelitas: Os hablo de Jesús Nazareno...»[25]. En Él la *historia,* sus palabras, sus gestos y acontecimientos es *salvación*.

La fuente sin duda más importante para conocer la vida y la obra de Jesús son los escritos del Nuevo Testamento[26]. Juan Pablo II los llama «testimonios históricos»; dan noticia de un «gran acontecimiento», que también los historiadores no cristianos mencionan»[27].

Dentro del Nuevo Testamento, el acceso histórico a Jesús viene proporcionado, sobre todo, por los Evangelios. ¿Pero se puede narrar la historia de Jesús? ¿Estas fuentes son científicamente fiables y ofrecen, además, material suficiente para conocer la vida de Jesús?

En el siglo XVIII se inició un debate sobre la credibilidad de las fuentes cristianas que varios autores pusieron en duda[28]. Este debate puede considerarse superado hoy en día, al menos en gran parte. Los especialistas contemporáneos tienden en general a considerar con gran confianza el fundamento histórico de las narraciones evangélicas. A la vez explican que no son biografías según nuestra mentalidad moderna. En efecto, no son biografías como las que estamos acostumbrados a leer actualmente, que nos dan a conocer la cronología y el desarrollo del carácter psicológico del héroe. No obstante, los Evangelios corresponden exactamente a lo que se entendía en el mundo grecoromano por una biografía. La característica más importante de este género literario era la atención exclusiva al sujeto: el personaje biografiado solía ser el único protagonista del escrito[29].

En grandes líneas, podemos decir que «se ha pasado de una consideración ingenua de los Evangelios como biografías de Jesús a la negación de tal calificación y, por fin, a un retorno críticamente documentado de su valor no sólo histórico, sino también "biográfico" en el significado de las biografías helenísticas del tiempo»[30]. Hoy en día se puede dar por concluido el giro completo que ha tomado la interpretación bíblica.

Los investigadores han ido reconociendo cada vez más que no hay motivo alguno para el escepticismo en lo que respecta a la capacidad del conocimiento histórico. Los Evangelios pueden

ser considerados como verdaderas y propias «vidas» de Jesús. Pueden desarrollarse criterios apropiados para sacar a la luz tanto sus palabras, como sus obras. Aunque no podamos escribir una «vida de Jesús» en el sentido de una biografía moderna, ni trazar una imagen exhaustiva de su personalidad (que informe, por ejemplo, acerca de su aspecto físico), el Jesús de la historia se nos presenta en los Evangelios tan vivo e inconfundible que hoy existe entre los autores un amplio consenso sobre los rasgos fundamentales de su predicación y de su acción. Ha quedado de nuevo aclarado que los Evangelios transmiten el mensaje y los hechos de Jesús con fidelidad[31].

El objetivo del Nuevo Testamento no consiste en presentar una información puramente histórica de Jesús. Los evangelistas pretenden sobre todo transmitir el testimonio de la fe eclesial sobre Jesucristo[32]. Por esto, no nos ofrecen una fotografía de su Señor, sino un retrato, es decir, su imagen interpretada y meditada.

El Concilio Vaticano II recoge y confirma los logros más importantes de la investigación sobre Jesucristo: «La Santa Madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes, con firmeza y máxima constancia, que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación de todos hasta el día de la Ascensión»[33].

2. Testimonio del amor misericordioso

Una vez aceptada la validez histórica de los Evangelios, podemos preguntarnos: ¿qué razones llevaron a los conciudadanos de Jesús a creer en Él?

Jesús se presenta a Sí mismo como enviado por Dios para cumplir las promesas hechas por Yahvé desde Abraham en adelante. El centro de su mensaje es que el Reino de Dios ha llegado: «Se ha cumplido el plazo, está cerca el Reino de Dios: convertíos y creed en el Evangelio»[34]. En otras palabras, Jesús afirma que la esperanza veterotestamentaria en un reino ideal de justicia y paz se ha realizado[35]. Pero este Reino no es de carácter político, social o cultural, ni un programa de reforma, ni tampoco una utopía que nos remita al futuro. No es obra y fruto del esfuerzo del hombre, sino exclusivamente don de Dios. En última instancia, la venida del Reino significa la venida del mismo Dios.

Las obras de Jesucristo estuvieron acompañadas desde el principio por la acción del Espíritu: en el bautismo que recibió de Juan[36], en su predicación[37], en su lucha contra los demonios[38], en su ofrecimiento en la cruz[39] y en su resurrección. El nombre «Cristo» fue originalmente un título: Jesús es el ungido por el Espíritu, el Mesías. Pero Jesucristo no es el portador del Espíritu como los profetas. Posee el Espíritu divino con una plenitud sin medida. En su predicación en Nazaret, Jesús hace suya la esperanza del Antiguo Testamento: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque Él me ha ungido. Me ha enviado para anunciar el Evangelio a los pobres, para anunciar a los cautivos la libertad, y a los ciegos, la vista; para dar libertad a los oprimidos, para anunciar el año de gracia del Señor»[40].

Jesús vincula su mensaje a su Persona. Así puede decir: «¡Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis! Porque yo os digo que muchos profetas y reyes desearon ver lo que veis vosotros y no lo vieron; y oír lo que oís y no lo oyeron»[41]. Mientras los profetas del Antiguo Testamento se

remitían expresamente a Yahvé e indicaban, cada vez, que su mensaje era «palabra de Dios», Jesús habla siempre en primera persona: «Yo os digo.» Testimonia así que actúa con el poder de Dios.

Para muchos israelitas, en efecto, Jesús es más que un simple profeta[42]. Están esperando con ansia al Prometido por Dios y llegan a considerar a Jesús como el enviado, como Mesías. Se basan, sobre todo, en los muchos prodigios que obra en las situaciones más diversas y ante muchas personas. Después de ver sus milagros, exclaman: «Éste es sin duda el profeta que iba a venir al mundo»[43]; «y creían en Jesús»[44].

La gente se entusiasma, porque Jesús les da pan, salud y vida[45]. Observan que este mismo Jesús se siente sencillamente afectado por el sufrimiento de una mujer y no puede dejar de consolarla. En efecto, se acerca a ella y le dice: «¡No llores!»[46]. Así, descubren en los milagros, cada vez más claramente, la manifestación del amor de Dios hacia los hombres, particularmente hacia los que se encuentran en situaciones dolorosas o de marginación. «Un atento estudio de los textos evangélicos nos revela que ningún otro motivo, a no ser el amor hacia el hombre, el amor misericordioso, explica los "milagros y señales" del Hijo del hombre (...). Ningún milagro ha sido realizado por Jesús para castigar a nadie, ni siquiera a los que eran culpables»[47].

Jesús no rechaza a los pecadores, sino que les muestra también a ellos el amor sin límite de Dios. Les ofrece el perdón y anuncia su Buena Nueva contra la estrechez de corazón de aquellos que no quieren ver ni aceptar la misericordia de Dios. «Deberías alegrarte porque tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado»[48].

El amor a una persona es la llave que abre el corazón del otro para recibir sus palabras y regalos, y para creer lo que dice. El amor engendra confianza y es capaz de provocar cambios profundos. Se sigue a un amigo, y a nadie más. El amor de Jesús a todas las personas ha influido, ciertamente, de modo poderoso sobre las disposiciones interiores de los que se encontraron con Él. Este amor misericordioso es un motivo importante para creer, un motivo que actúa de manera particular, pues no está dirigido a la inteligencia, sino directamente al corazón y a la voluntad. Nos encontramos ante una razón que podríamos llamar *del corazón* y que se basa en la libertad del amor. «No es un motivo para creer que actúe al margen de la inteligencia, sino unido a ella; es un motivo que añade la intervención del corazón y de la voluntad, necesaria muchas veces para que el hombre llegue a alcanzar metas que sólo con la inteligencia no percibe, o percibe de modo confuso (...). El dinamismo del corazón y de la voluntad es tan humano como el dinamismo de la inteligencia; y en muchas ocasiones resulta más importante y decisivo»[49]. El amor de Jesús es quizá el motivo más decisivo para que una persona se abra a la fe. Constituye, en definitiva, una respuesta divina al deseo y a la necesidad de amor que cada hombre experimenta.

3. El testimonio del Hijo

¿Dónde está «el secreto de la atracción» que ejerce Jesús de Nazaret?[50] Hay que señalar que Jesús nunca se llamó «Dios» a sí mismo[51]. Tampoco llamó «Dios» a Yahvé, cuando se dirigía a Él. En cambio se autodenominó con la expresión «el Hijo»; y a Dios le llamó «Padre». Esto indica su conciencia de tener una relación singular y muy familiar con Dios.

Jesús, al revelar la paternidad de Dios, dio a conocer también su Filiación eterna. «El Hijo que vino al mundo para revelar al Padre tal como Él sólo lo conoce, se ha revelado simultáneamente a sí mismo, tal como es conocido sólo por el Padre»[52]. Se presentó como Hijo en sentido propio y verdadero: como igual a Dios[53]. Los israelitas entendían su mensaje, que chocó fuertemente con la fe monoteísta, tal como era entendida por los jefes del pueblo, e incluso algunos lo juzgaron como una blasfemia. Los evangelistas destacan que condenaron a muerte a Jesús precisamente porque declaró que era el Hijo de Dios[54].

El testimonio verbal de Jesucristo sobre su relación con el Padre está unido a su conducta filial. Durante toda su vida testimonió su Filiación divina con obras de obediencia y fidelidad; buscó seguir la voluntad del Padre en cada momento. Afirmó que estaba en el Padre y el Padre en Él[55]; así no era posible que en su comportamiento se separase mínimamente de su Padre, ni de lo que quería su Padre.

San Juan pone especialmente de relieve la importancia de la obediencia filial en la vida de Jesucristo[56]. El Hijo fue obediente hasta la muerte de cruz[57]. El sufrimiento que experimentó al cumplir la voluntad del Padre, concedió a su fidelidad un valor singular. «Precisamente esta obediencia al Padre, libremente aceptada, esta sumisión al Padre, en antítesis a la "desobediencia" del primer Adán, continúa siendo la expresión de la más profunda unión entre el Padre y el Hijo, reflejo de la unidad trinitaria»[58].

La muerte en la cruz constituye el testimonio definitivo que dio Jesús de su Filiación eterna, el más alto posible mientras estaba en esta vida terrena[59]: «Cristo, revelador del Padre y revelador de sí mismo como Hijo del Padre, murió porque hasta el final dio testimonio veraz de su Filiación divina»[60]. Al mismo tiempo, la cruz es una prueba grandiosa de la veracidad del testimonio de quien, por fidelidad a su palabra, sacrificó su vida. Es una prueba que, ciertamente, no se puede comprender sino a la luz de la Resurrección.

4. La Resurrección, piedra angular del misterio de Cristo

La cruz no es la última palabra en el cristianismo. La Resurrección de Jesús ha constituido desde el comienzo el fundamento de la fe y el contenido esencial de la predicación cristiana[61]. En el Nuevo Testamento existen fórmulas que proclaman, con sencillez y entusiasmo, la muerte y la Resurrección del Señor[62].

El apóstol Pablo consideraba la Resurrección como la piedra angular del misterio de Cristo. A los fieles de Corinto, que albergaban dudas sobre la realidad de la Resurrección, les escribe con gran energía: «Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación carece de sentido y vuestra fe lo mismo. Además, como testigos de Dios, resultamos unos embusteros, porque en nuestro testimonio le atribuimos falsamente haber resucitado a Cristo, cosa que no ha hecho si es verdad que los muertos no resucitan»[63]. Para justificar la verdad de este documento, San Pablo se remite al «evangelio» recibido en el tiempo de su conversión y transmitido por él a los Corintios. Les dice: «Porque lo primero que yo os transmití, tal como lo había recibido, fue esto: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras»[64]. Son de suma importancia aquí las referencias a las alusiones veterotestamentarias[65]. Para la

mentalidad hebrea, el recurso a la Escritura tenía más valor testimonial que la misma experiencia personal de los discípulos.

Para reforzar la realidad de la Resurrección, San Pablo habla de las apariciones de Jesús resucitado, utilizando el verbo *ophte* («fue visto», «apareció»), que se refiere a percepciones reales y externas al sujeto, y no a sueños o ilusiones[66]. Hace un amplio elenco de los testimonios del Resucitado, que se apareció a Pedro[67], a los doce Apóstoles[68] y a muchos otros. El apóstol no menciona explícitamente las apariciones a las mujeres, probablemente porque su testimonio no tenía valor jurídico en la cultura hebrea del tiempo.

Conviene tener en cuenta que los que testifican haber visto a Cristo Resucitado, son los mismos Apóstoles que se ocultaron decepcionados después de la crucifixión de su Señor. No esperaban la Resurrección, como tampoco habían esperado la muerte, pues no comprendían las Escrituras[69]. «Los Apóstoles y los discípulos no inventaron la Resurrección (y es fácil comprender que eran totalmente incapaces de una acción semejante)», destaca el Papa Juan Pablo II resumiendo las investigaciones modernas al respecto; y sigue: «No hay huella de un proceso creativo de orden psicológico-sociológico-literario ni siquiera en la comunidad primitiva o en los autores de los primeros siglos. Los Apóstoles fueron los primeros que creyeron, no sin fuertes resistencias, porque vieron la Resurrección como un acontecimiento real del que pudieron convencerse personalmente al encontrarse varias veces con Cristo nuevamente vivo»[70]. La fe en la Resurrección es, desde el principio, una convicción basada en un hecho, en un acontecimiento real; no es un mito, ni una alucinación o una idea inventada por los primeros cristianos.

No hay otro camino para una comprensión real de Jesús que el camino que siguió la Iglesia primitiva: volver la mirada de la Resurrección al Jesús histórico y contemplar su vida y su obra terrena desde la perspectiva y la luz de la Pascua. Sólo entonces se puede entrar en el misterio del Hijo de Dios y vislumbrar su unión perfecta con el Padre en el Espíritu Santo.

La Resurrección es a la vez un gran misterio y un hecho histórico. Es un acontecimiento trascendente, una obra de Dios que nadie ha «visto» directamente. Pero tiene una cara dirigida a la historia: se produce en un momento preciso de nuestro tiempo y en un lugar concreto. Es un acontecimiento que se inicia en la historia y termina fuera de la historia. «Jesús “toca” la historia y este “contacto” puede ser, por tanto, documentado»[71]. Como la Resurrección se inicia en la historia, está atestiguada en las fuentes. Pero no se trata de una historicidad directa, sino indirecta. Los Evangelios no relatan la Resurrección en su puntual acontecimiento en el momento[72], sino que recogen inmediatamente la fe de los discípulos en el Cristo resucitado, con base en dos hechos concretos, el sepulcro vacío y el ciclo de apariciones.

El sepulcro vacío es importante porque nos muestra que los Apóstoles hablaron de un modo sumamente concreto sobre la Resurrección. Pero no es una demostración de que Jesús verdaderamente haya resucitado. «Es sólo un elemento que asegura su anclaje en la historia y dispone la mente a su conocimiento»[73]. No es una prueba, sino un signo de credibilidad.

La Resurrección nos hace conocer más a Dios y su omnipotencia amorosa. Pero no sólo tiene un gran significado cristológico y trinitario; tiene también un profundo sentido soteriológico: es *para nosotros*. «Si tus labios profesan que Jesús es el Señor y tu corazón cree que Dios lo resucitó, te salvarás»[74]. La Resurrección de Jesús significa la completa recomposición de la amistad entre Dios

y nosotros, y hace posible nuestra futura resurrección. Es, por tanto, el coronamiento de la historia y la confirmación de que la salvación del hombre no es una utopía, sino una realidad.

III. La Iglesia como razón para creer en Cristo

Los libros del Nuevo Testamento nos relatan que Jesucristo, una vez resucitado, es la fuente del Espíritu divino: lo da como don de Dios a los apóstoles, y lo envía en Pentecostés a toda su Iglesia[75].

1. Cristo en la Iglesia

Entonces, ¿dónde es posible encontrar a Cristo *hoy,* y cuál es la imagen verdadera que de Él se presenta a los hombres de nuestro tiempo? La respuesta es que al Cristo real, la imagen verdadera de Cristo, sólo es posible encontrarle en la Iglesia. Es allí donde sigue actuando a través de los siglos. Y es allí donde se ha conservado su memoria. Sin la Iglesia nada sabríamos de Jesucristo ni de la esperanza que Él nos ha traído.

La Iglesia presenta a Cristo no como un ser del pasado, sino como el que, habiendo vivido en este mundo en una época determinada, ha resucitado y permanece entre nosotros para siempre[76]. En la Iglesia es posible nuestro encuentro personal con Él. Esta institución divina, a la que fue confiada la Revelación plena que es Cristo mismo, existe para continuar la misión de Jesucristo hasta el final de los tiempos y dar testimonio del amor de Dios a los hombres. No se «añade» a la misión de Cristo y del Espíritu Santo, sino que es su «sacramento»[77]: es lugar e instrumento de la salvación divina. La gracia que Cristo nos ganó en la cruz nos es comunicada por la actuación de la Iglesia para que toque realmente nuestro corazón. La Iglesia es, misteriosamente, Cristo salvando hoy, Cristo sanando hoy.

El ser de la Iglesia remite originariamente a Cristo, como a su propio y único centro y fundamento. Los dos grandes signos, Cristo y la Iglesia, «incluso pueden ser reducidos a un único signo: Cristo en la Iglesia»[78]. La Iglesia nos dice cómo actuó Jesucristo hace dos mil años cumpliendo la voluntad de su Padre. A través de la Iglesia, Cristo sigue comunicándonos hoy la voluntad de su Padre.

De alguna manera, la Iglesia comparte la vida terrena de su Señor. Es signo de Cristo crucificado y resucitado. «En efecto, las vicisitudes y penalidades que jalonan constantemente su travesía histórica, son como un eco de las que Jesús pasó durante su paso por la tierra (...). A la vez, su estabilidad y persistencia histórica, a pesar de tantas y constantes dificultades, son también un reflejo de la Resurrección de su Señor»[79].

La Iglesia resulta creíble porque hace presente a Cristo. Refleja la credibilidad del mismo Hijo de Dios, que vive en ella[80]. En otras palabras, como Cristo es santo, la Iglesia es santa; y como Cristo nos dice la verdad, la Iglesia nos dice la verdad.

2. La santidad de la Iglesia

Posiblemente, ninguna otra afirmación de la fe suscita tanta incomprensión y oposición hoy en día. La credibilidad de la Iglesia debe enfrentarse con algunas dificultades específicas que no aparecen en la credibilidad de Jesucristo. La más importante es que en la Iglesia, tal como se muestra en el transcurso de su historia, se observan límites y defectos que han oscurecido no pocas veces el mensaje original de Cristo. ¿Esta Iglesia es digna de fe?

Para poder responder, conviene distinguir entre la santidad *ontológiea* y la santidad *moral.* En la realidad visible de la Iglesia se puede tocar una realidad más profunda. Radicalmente, la Iglesia como misterio nace en el mismo momento de la Encarnación[81]. Es santa porque Cristo, su Fundador, es santo, el Espíritu de Cristo actúa en ella y lleva a los hombres a Dios Padre. La Iglesia es santa de un modo fundamental, según su propio ser. Esta santidad *otológica* debería reflejarse en la santidad *moral* de los miembros: en la vida y en el comportamiento de los cristianos, en sus familias, lugares de trabajo y de descanso.

Los miembros de la Iglesia, los cristianos, deberían dar testimonio del amor de Dios allí donde se encuentren; deberían actuar como Jesucristo, con generosidad y abnegación, y reflejar la alegría de la salvación que ellos mismos han experimentado.

Pero no siempre es así. Los cristianos no siempre reflejamos la santidad de la Iglesia en nuestras vidas. Así, la Iglesia, no muestra la santidad *moral* que debería mostrar; sin embargo, siempre sigue teniendo la santidad fundamental, *ontológica*. Esta santidad no puede aumentar ni disminuir. Si todos los miembros fueran santos, la santidad ontológica no sería mayor de lo que es, porque no le viene de los hombres, sino de Dios. Si todos los miembros estuviéramos en pecado, esta santidad ontológica tampoco sería menor. En otras palabras, la santidad de la Iglesia no es la suma total de la santidad de cada uno de sus miembros, como la humedad de la lluvia no se mide por lo que se han mojado los que han estado bajo ella. Si todo el mundo sale a la calle y se cala hasta los huesos, la humedad de la lluvia no varía, como tampoco varía si todos se quedan en casa.

La Iglesia es santa porque es Cristo presente en el mundo. Es santa y, a la vez, necesitada de purificación constante, porque recibe en su propio seno a los pecadores[82]; nunca se ha presentado como una sociedad formada exclusivamente por hombres puros e inocentes. Su santidad *ontológiea* es la causa de su santidad *moral,* pero no se mide por ella. Lleva el tesoro de Jesucristo en vasos de barro, para que quede claro que la excelencia de su poder viene de Dios y no de los hombres[83].

3. La contribución de los cristianos a la credibilidad eclesial

Los cristianos no pueden disminuir la santidad de la Iglesia, con sus defectos y pecados, pero sí pueden oscurecer su rostro y frenar su paso en la tierra; pueden, en definitiva, impedir que la Iglesia se muestre al mundo tan bella y espléndida como realmente es. Si, en cambio, corresponden con fidelidad a la invitación a seguir las huellas de su Señor, contribuyen a que la Iglesia sea digna de fe ante el mundo[84]. Cada cristiano es llamado a dar a conocer el verdadero rostro de Cristo, a ser santo, como lo proclama solemnemente el Concilio Vaticano II[85]. Los santos hacen creíble la fe cristiana y sirven «como estrellas de referencia a los pobres pecadores»[86].

Según el ejemplo de Jesucristo, que trajo a los hombres el amor misericordioso del Padre, también los cristianos han de ser testigos del amor allí donde se encuentren. «Lo que convirtió a los paganos no fueron quizá tanto las novedades de la doctrina que les era anunciada, como el ejemplo de caridad

mutua que ofrecían los primeros cristianos y la impresión que experimentaban ellos mismos, ingresados en la comunidad, de que por fin eran amados. Por fin ya no estaban solos»[87]. En última instancia, sólo el amor es digno de fe.

Según el espíritu del Evangelio, una persona santa no es aquella que nunca comete errores, sino la que reconoce su debilidad y se levanta una y otra vez pidiendo perdón a Dios. La llamada universal a la santidad está unida al «anuncio constante de la conversión»[88]. No hace falta negar los propios defectos, ni los lados sombríos de la historia de la Iglesia. Dios ofrece siempre un nuevo comienzo. Por esto, la Iglesia, que predica el perdón de los pecados, puede confesar las culpas de sus propios hijos confiando en la magnitud de Dios. Así lo hizo el Papa Pablo VI durante el Concilio Vaticano II (1962-1965)[89]. También el Papa Juan Pablo II ha pedido perdón al mundo por los pecados pasados y presentes de los cristianos, en un acto solemne, durante el gran Jubileo del año 2000[90]. Este acto fue un servicio a la verdad. A lo largo de la historia ha habido múltiples conflictos y tensiones, tanto entre las diversas comunidades cristianas como entre los cristianos y otras personas. «Los cristianos no pueden minusvalorar el peso de las incomprensiones ancestrales que han heredado del pasado, de los malentendidos y prejuicios de los unos contra los otros. No pocas veces, además, la inercia, la indiferencia y un insuficiente conocimiento recíproco agravan estas situaciones»[91]. La Iglesia no tiene miedo de afrontar las culpas de sus hijos, cuando se da cuenta de sus errores.

La petición pública de perdón fue a la vez un servicio a la caridad, un testimonio de amor en la humildad de quien pide perdón. En cuanto tal, ha marcado fuertemente las relaciones con los seguidores de las otras confesiones y religiones[92].

Juan Pablo II afirmó en otra ocasión: «Para los cristianos, estos son los días del perdón y de la reconciliación. Sin este testimonio, el mundo no creerá. ¿Cómo podemos hablar de modo creíble sobre Dios, que es Amor, si no hay tregua en la contraposición? Sanad las llagas del pasado con el amor. Que el sufrimiento común no genere separación, sino que suscite el milagro de la reconciliación»[93].

Por otro lado, los cristianos pueden también recordar con humildad profunda los lados luminosos de la historia de la Iglesia: los grandes testigos de la fe, los mártires y confesores, las instituciones sociales y educativas, el servicio a los pobres, la contribución al reconocimiento de la dignidad de la persona y de la libertad religiosa y, sobre todo, la vida santa de tantos hombres y mujeres que sabían y saben «hacer de su vida diaria un testimonio de fe, de esperanza y de caridad; testimonio sencillo, normal, sin necesidad de manifestaciones aparatosas, poniendo de relieve —con la coherencia de su vida— la constante presencia de la Iglesia en el mundo»[94].

1 Para este capítulo cf. C. IZQUIERDO: *o.c.,* especialmente pp. 351389.
2 *Jn* 10, 37; cf. *Jn* 15, 24.
3 Cf. *Nm* 16, 30; *Ex* 34, 10.
4 Cf. *Ex*7, 8-11,10; 13,14-16; *Dt*6, 20.
5 Cf. *Num* 14, 11.22; *Dt*26, 5-9.

6 Cf. *Gn* 9, 12.13.17: el arco iris; *Gn* 17,11: la circuncisión; *Ex* 31, 13.17: el sábado.
7 Cf. *Gn* 4, 15: Caín recibe un sello que indica que Dios le protege.
8 Cf. *Ex* 4, 8-9; 1 *Sam* 2, 34; 10, 5-9.
9 Cf. *Mt* 12, 38s; 16, 1-4; *Lc* 23, 8.
10 Cf. *Hch* 4, 16-22; 8, 6.13.
11 *Jn* 2, 11.
12 *Jn* 20, 30.
13 *Lc* 7, 22; cf. *Is* 35, 5-6.
14 Cf. *Jn* 6,34: «Yo soy el pan vivo», después de la multiplicación de los panes.
15 Cf. *Jn* 9, 5: «Yo soy la luz del mundo», antes de la curación del ciego.
16 Cf. *Jn* 11, 25: «Yo soy la vida», antes de la resurrección de Lázaro.
17 *Jn* 20, 31.
18 *DF,* c. 3.
19 Cf. *GS* 43; *LG*12, 20, 35; *AG*11-12, 21.
20 Cf. *LG* 15: «signum Christi».
21 *DV*4.
22 C. S. LEWIS: *Los milagros,* Madrid 1991, p. 177s.
23 Es decir, cuando una persona considera la vida terrena del Hijo de Dios *(Jesús*), puede llegar a creer en su divinidad *(Cristo).* Cf. K. ADAM: *Jesucristo,* Barcelona 1970, p. 50s. La primera edición alemana de esta obra apareció en 1933.
24 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER: *Amigos de Dios,* 28.ª ed., Madrid 2001, n. 299.
25 *Hch* 2, 22.
26 Las noticias extrabíblicas sobre Jesús son escasas y posteriores, de finales del siglo I y principios del siglo II (fuentes romanas: Tácito, Plinio el Joven, Suetonio; fuentes judías: Flavio Josefo, el Talmud). A pesar de todo, ningún investigador serio discute hoy que Jesús vivió realmente en Palestina y que murió crucificado en Jerusalén, siendo gobernador Poncio Pilato.
27 JUAN Pablo II: *Tertio millennio adveniente.* Carta apostólica para la preparación del Jubileo del Año 2000, 1994.
28 Para este párrafo cf. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: *Jesucristo, Salvador del mundo,* 4. ed. Madrid 1996, p. 71-81.
29 Este descubrimiento lo realizó, en primer lugar, el investigador Clyde Weber Votaw, en 1915, comparando los Evangelios con la literatura biográfica del mundo greco-romano, en concreto con las vidas del filósofo Sócrates (469-399 a.C.), biografiado por sus discípulos Platón *(Diálogos)* y Jenofonte *(Memorables);* del taumaturgo Apolonio de Tiana (10-97 d.C.), contemporáneo de Jesús, biografiado por Filóstrato; del filósofo Epicteto (50-130 d.C.), biografiado por su discípulo Arriano de Tiana.
30 Cf. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: *Jesucristo, Salvador del mundo,* cit., p. 74.
31 Cf. *DV*19.
32 Cf. Comisión Teológica Internacional: *Quaestíones selectae de Christologia* (1979), en *Documenta-Documenti* (1969-1985), Ciudad del Vaticano 1988, p. 259.
33 *DV*19. Cf. *Hch* 1, 1-2.
34 *Mc* 1, 14-15.
35 Cf. *Dn* 2, 44; 7,27.
36 Cf. *Mc* 1, 10.
37 Cf. *Lc*4, 18.
38 Cf. *Mt*4, 1; 12, 28.
39 Cf. *Rm* 1, 4; 8, 11.
40 *Lc* 4, 18-19.
41 *Lc* 10, 23-24.
42 Cf. *Mt* 16, 13-14; *Mc* 6, 2-3. 14-15; *Jn* 7, 40-52.
43 *Jn* 6, 14.
44 *Jn* 12, 9-11.
45 Para lo que sigue, cf. F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., pp. 445-450.
46 *Lc* 7, 13.
47 JUAN Pablo II: *Discurso,* 9-XII-1987, en *Creo en Jesucristo. Catequesis del Credo II,* Madrid 1996, pp. 195-198.
48 *Lc* 15, 32. Cf. el *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia,* publicado por la CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, cit., p. 160.
49 F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 448.
50 JUAN Pablo II: *Discurso* 30-X-1985, en *Creo en Dios Padre,* Madrid 1996, p. 154.
51 Para este epígrafe cf. F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., pp. 457-466.

52 JUAN Pablo II: *Discurso* 30-X-1985, en *Creo en Dios Padre,* cit., p.155.
53 Cf. *Jn* 8 ,12-59
54 Cf. *Mt*26, 63-66; *Mc* 14, 61-64; *Lc* 22, 70-71.
55 Cf. *Jn* 14, 10-11.
56 Cf. *Jn* 4, 34; 5, 30; 8, 28.
57 Cf. lo dicho en el capítulo 4, II.3. de este libro.
58 JUAN Pablo II: *Discurso* 24-VI-1987, en *Creo en Jesucristo,* cit., p. 96.
59 Cf. JUAN Pablo II: *Discurso* 8-VII-1987, en *Creo en Jesucristo,* cit., p. 100-104.
60 JUAN Pablo II: *Discurso* 30-X-1985, en *Creo en Dios Padre,* cit., p. 156.
61 Para este párrafo, cf. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: *Jesucristo, Salvador del mundo,* cit., pp.113-129.
62 Cf. 1 *Tes* 4, 14; *Rm* 4, 24s.; *Ga* 1, 4; 2,30; *Ef* 5, 2-25.
63 1 *Co* 15, 14-16.
64 1 *Co* 15, 3-4.
65 Cf. *Dt*32, 39; 1 *Sam* 2, 6; *Is* 38, 16; *Os* 6, 2; *Jon* 2, 7; *Sal* 16, 10; 30, 3-4.
66 Cf. *Hch* 16, 9.
67 Cf. *Lc* 24, 34.
68 Cf. *Lc*24, 36-43; *Jn* 20, 19-23.
69 Cf. *Lc* 24, 25.
70 JUAN Pablo II: *Discurso,* 1-II-1989, en *Creo en Jesucristo,* cit., pp. 405-406.
71 COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: *Jesucristo, Salvador del mundo,* cit., p. 123.
72 Sólo el evangelio apócrifo de Pedro intenta hablar del momento exacto de la Resurrección, describiendo un enorme fantasma que se alza hasta el cielo.
73 F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 477.
74 *Rm* 10, 9.
75 Cf. *Hch* 2, 32-33.
76 Cf. *SC*6.
77 Cf. *LG*1.
78 C. IZQUIERDO: o.c., cit., p. 387.
79 F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 531.
80 Por esto, «es un grande y perpetuo motivo de credibilidad.» *DF,* c. 3.
81 Sin embargo, la Iglesia en su realidad visible de nuevo Pueblo de Dios, ha sido fundada gradualmente por Jesucristo hasta la misión del Espíritu Santo en Pentecostés.
82 Cf. *LG* 8; *GS* 43.
83 Cf. 2 *Co* 4, 7.
84 Cf. *LG* 50.
85 Cf. *LG* 39-42. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER: *Conversaciones,* 20ª ed. Madrid 2001, n. 26.
86 H.U. VON BALTHASAR: *Sólo el amor es digno de fe,* 4a ed., Salamanca 1988, p. 111.
87 A. FESTUGIERE, en C. IZQUIERDO: *o.c.*, p. 556.
88 C. IZQUIERDO: *o.c.*, p. 554.
89 Cf. el *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia,* publicado por la Conferencia Episcopal Alemana, cit., p. 278.
90 La solemne petición de perdón tuvo lugar el 12-III-2000 en la basílica de San Pedro en Roma. Juan Pablo II se refirió especialmente a los pecados que fueron cometidos contra la dignidad humana en el servicio de la verdad, contra la unidad de los cristianos, en relación con el pueblo de Israel y contra el amor y la paz. Cf. *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado,* Madrid 2000, pp. 47-138.
91 JUAN Pablo II: Encíclica *Ut unum sint,* n. 2.
92 La petición pública de perdón fue también un servicio excelente a la unidad de los cristianos. Esto lo han confirmado, por ejemplo, los líderes de la Iglesia evangélica de Alemania. Cf. la entrevista con el líder evangélico MANFRED KOCK: *El «Mea Culpa» del Papa ayuda a la unidad,* Zenit, 16-III-2000. Cf. Consejo Pontificio para el diálogo interreliGIOSO: *Christians and Buddhists. Communities of Forgiveness and Compassion* (1997), n. 5. Comisión para las relaciones religiosas con el JUDAÍSMO: *We remember. A reflection on the Shoah* (1998), n. 5.
93 JUAN Pablo II, en Rumanía, en Aceprensa 30 (1999/5), pp. 1-4.
94 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER: *Es Cristo que pasa,* cit., n. 53.

Capítulo VI.
LA TRANSMISIÓN DE LA REVELACIÓN

Cristo no nos habla desde la antigüedad como otras personalidades históricas. Le encontramos en la Iglesia a la que ha confiado su Revelación para que ella la haga accesible a los hombres a través de los siglos. Del mismo modo que en el Antiguo Testamento el pueblo judío, elegido por Dios, era el portador de la Revelación, en el Nuevo Testamento —en el nuevo orden instaurado por Cristo—, la comunidad de los bautizados, el nuevo Pueblo de Dios, es llamado a guardar y a comunicar los misterios divinos.

El nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia, tiene su razón de ser en esta tarea, porque se encuentra unida a Cristo con una relación tan estrecha como el cuerpo a la cabeza; y además está penetrada del Espíritu Santo como el cuerpo por el alma. Por eso puede servir a Cristo como su «boca» y su «mano»: puede anunciar el mensaje salvador y comunicar la gracia divina a los hombres. Así, la Revelación, que se ha realizado una sola vez en la historia, sigue siempre actual y puede ser continuamente oída y experimentada.

Pero la Iglesia es una realidad compleja que trasciende todas las imágenes que de ella se han hecho para comprenderla mejor (Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios...). Está formada por hombres y mujeres concretos, por todos los cristianos. ¿En qué fuentes se apoyan ellos para conocer a Cristo y transmitir auténticamente la Buena Nueva que Él nos ha traído?[1]

I. Los Apóstoles, eslabones entre Cristo y la Iglesia

Si la Revelación consistiera sólo en una doctrina filosófica y unas reglas de comportamiento como, por ejemplo, el estoicismo en la antigüedad, lo único que se necesitaría para propagarla serían unos maestros con ciertas aptitudes didácticas. Pero para anunciar a los hombres el mensaje de que han sido salvados, no por un sistema de ideas, sino por el mismo Dios que ha entrado en la historia, en un momento y lugar determinados, se requieren testigos: hombres que le han visto, oído y tocado.

1. La elección de los Doce

Son muchos los que han visto a Jesús en aquellos tiempos de Palestina, muchos los que han escuchado sus enseñanzas y presenciado los grandes milagros. Todos ellos pueden llamarse testigos comunes. Los doce Apóstoles, en cambio, son los testigos específicos y privilegiados. Han sido «elegidos de antemano»[2] para ver la majestad de Dios con sus propios ojos[3]. Cristo los llamó, y ellos le siguieron[4]. Acompañaban al Señor muy de cerca por los caminos de Palestina, compartían su vida, su alegría y su fatiga, los momentos de triunfo y los de fracaso, conversaban con toda confianza y sinceridad con Él y volvieron a su lado cuando otros le abandonaron[5].

Jesús, el Hijo eterno, enseñó a los Doce todo lo que había visto en el seno del Padre[6] y les confirió la misión específica de transmitir lo que habían visto y oído de Él[7]. El testimonio de los

Apóstoles es, por tanto, especialmente autorizado. Ya durante su vida terrena, Jesús les envió a predicar, a expulsar demonios y curar enfermos[8], de la misma manera que Él predicó, expulsó demonios y curó toda enfermedad.

2. La misión de los Doce

Un vez terminada la vida de Jesús en este mundo, todo está dado y, en cierto modo, no hay nada más que esperar[9]. Pero queda la gran tarea de comunicar la Buena Nueva a todos los pueblos.

Después de su muerte, Jesús mandó solemnemente a los Apóstoles continuar su misión y predicar el Evangelio a todos los hombres[10]. Tal como Dios Padre le había enviado al mundo sin dejarle, sin separarse de Él, así Jesucristo envía a sus Apóstoles sin abandonarlos jamás. Permanece con ellos: «yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo»[11], les dice. De ahí que quien recibe a los Apóstoles, recibe a Cristo[12]. La misión apostólica es una participación en la misión que Cristo recibió del Padre. Entre los Apóstoles, Pedro tiene la particular misión de confirmar a sus hermanos[13].

La experiencia de los Apóstoles es insuperable. Su conocimiento de Cristo y de la Revelación es, por su intensidad y profundidad, superior a cualquier otro conocimiento posible[14]. Pero, ¿cómo puede una persona transmitir auténticamente la obra y enseñanza de Dios? ¿Cómo puede distinguir lo esencial y necesario de lo accidental y cambiable, que determina cada vida concreta, cada lugar y época? Jesús, por ejemplo, ha conferido el sacerdocio sólo a unos pocos varones judíos. ¿Quiere decir esto que sólo una persona de raza judía puede ser sacerdote? Evidentemente que no; en cambio sí significa que el sacramento del sacerdocio está reservado a los varones.

Los Apóstoles no estaban «solos» en su tarea de discernimiento. Además de la presencia de Cristo, recibieron una ayuda especial del Espíritu Santo[15]. Así se convirtieron en columnas de la joven Iglesia, en puntos de apoyo y de referencia; dirigían las primeras comunidades cristianas con fortaleza, y comunicaban con claridad los misterios divinos a los demás[16].

Aunque el encargo de predicar no es exclusivo de los doce Apóstoles, la misión que ellos recibieron es única entre los demás, porque deriva de su elección particular como testigos de Cristo e instruidos por el Espíritu Santo: ellos son los testigos auténticamente directos de Cristo, los que tienen el conocimiento inmediato y profundo del misterio del Verbo encarnado. Su autoridad es singular.

Los Apóstoles son el eslabón esencial entre Cristo y la Iglesia posterior. Tertuliano habla de la doctrina que «las iglesias recibieron de los Apóstoles, los Apóstoles de Cristo, y Cristo de Dios»[17]. La Revelación cristiana implica, por tanto, la redención obrada por Cristo y comunicada por unos hombres elegidos que presenciaron los acontecimientos. En este sentido se puede afirmar que la Iglesia se basa en la obra de Cristo y en el testimonio de los Apóstoles. Los Doce son el «fundamento» del nuevo Pueblo de Dios[18].

II. La Tradición apostólica

1. La predicación de los Doce

Los Apóstoles llevaron a cabo fielmente su misión. Transmitieron lo que habían aprendido de Jesús y lo que el Espíritu Santo les enseñó. Su función de magisterio fue reconocida desde el principio en la primitiva comunidad de los cristianos[19].

Siguiendo el ejemplo de Jesucristo, que nada escribió, tampoco ellos se pusieron a fijar inmediatamente la Revelación por escrito. Comenzaron a transmitir el Evangelio mediante la predicación y a través del testimonio de la propia vida[20]. Invitaron a los hombres a creer en Jesucristo y a incorporarse, con el bautismo, al nuevo Pueblo de Dios.

Los Apóstoles transmitían la entera realidad cristiana: el Evangelio entendido no sólo como anuncio o mensaje, sino también como fuerza que salva, como la *palabra eficaz* de Dios. Su «predicación exterior» iba acompañada, desde el principio, por la acción interior del Espíritu Santo en el corazón de los que los escuchaban, para conducirles a la fe y a los sacramentos de la fe. Así, la expansión de la Iglesia coincide con la expansión de la Palabra: «La Palabra del Señor se difundía por toda la región»[21].

En su predicación, los Apóstoles se preocuparon de confirmar la vida y obra de Jesucristo con los textos del Antiguo Testamento, ya que éste no queda «anulado», sino que es llevado a término por la Encarnación. También cuando pusieron por escrito la predicación oral, actuaban en línea de continuidad con las Escrituras. Tal como los profetas habían anunciado la palabra de Dios preferentemente por la predicación y sólo en un segundo paso ésta había sido puesta por escrito, también los Apóstoles primero predicaron y después dejaron la predicación por escrito.

Con la muerte del último Apóstol (que es San Juan), termina la fase constitutiva de la Revelación[22]. Hoy en día recibimos lo que Dios ha manifestado de sí mismo sólo a través de lo que los Apóstoles han entregado a la Iglesia. Se ha podido hablar por eso de una transmisión *vertical* de la Revelación (de Cristo y del Espíritu Santo a los Apóstoles) y de una transmisión *horizontal* (de los Apóstoles a la Iglesia). El testimonio de los que eran los «testigos elegidos» de Jesús, constituye la norma de la fe para los cristianos y el criterio de cualquier ulterior desarrollo de ella. Esto quiere decir que todo progreso posterior en la comprensión de los misterios divinos debe remitirse a Cristo mismo tal como lo han *entregado* los Apóstoles[23]. «No puede existir nada que no derive de los Apóstoles; nada podrá faltar de lo que ellos han transmitido»[24].

2. El depósito de la fe

El hecho de que no exista otra Revelación después de los Apóstoles, hace que su predicación adquiera en la Iglesia el carácter de un depósito *(depositum fidei)*[25], es decir de algo que se entrega a alguien para que lo conserve y lo cuide.

El depósito de la fe contiene todo lo que necesitamos para seguir a Jesucristo. Abarca tanto la transmisión oral (Tradición) como lo que los mismos Apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito (Sagrada Escritura)[26]. Ambas fuentes están íntimamente unidas. Ambas se remiten al mismo Jesucristo y tienen como fin nuestra comunión con Él[27].

La Sagrada Escritura no es un libro como tantos otros que nos narran la vida de Jesús y la predicación apostólica. Es verdadera Palabra de Dios, escrita bajo la influencia del Espíritu Santo (inspiración)[28], tiene a Dios mismo como autor. «Se debe considerar que todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, es el Espíritu Santo quien lo ha afirmado»[29].

Dado que el Nuevo Testamento se entiende como cumplimiento del Antiguo, los dos Testamentos no pueden separarse el uno del otro. Forman una estrecha unidad y tienen que interpretarse recíprocamente. De una forma u otra, siempre hablan de Jesucristo, que es la esperanza de los pueblos y la promesa cumplida de Dios. «No conocer la Escritura significa ignorar a Cristo,» afirma San Jerónimo[30].

La Tradición comprende lo que los Apóstoles y sus sucesores han comunicado aparte de los libros del Nuevo Testamento, de modo oral o escrito, en la vida litúrgica o en disposiciones jurídicas. Por ella, «la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree»[31]. La Tradición es más amplia que la Escritura y, ciertamente, tiene prioridad temporal con respecto al Nuevo Testamento. Pero no hay duda de que, por causa y virtud de la inspiración divina, la Sagrada Escritura es el documento preeminente de la predicación apostólica.

Se trata de dos modos distintos de transmitir la misma verdad. Mientras la estructura de la Biblia es la del texto escrito y, por lo tanto, fijo y definitivo, la estructura de la Tradición es la de una realidad viva. Pertenece a su esencia que crezca y se desarrolle, no porque cada generación añada novedades al depósito originario, sino porque se puede profundizar, con la luz del Espíritu Santo, cada vez más en su contenido[32].

III. La sucesiva comprensión del depósito de la fe

Hay pocas personas con las que tenemos tanta confianza como para contarles toda nuestra vida: no sólo los hechos externos, sino también lo que pensamos, queremos y sentimos, nuestros deseos y angustias, alegrías y dolores, miedos e ilusiones, cuándo nos sentimos ofendidos o rechazados, y cuáles son nuestras esperanzas más profundas. Dios, sin embargo, tiene tanta confianza con nosotros que nos ha dado a conocer su intimidad. Se nos ha entregado completamente; nos ha manifestado su misterio más hondo, su Amor sin límites.

Cosa distinta es que nosotros no podamos comprenderlo todo. Con nuestra limitada capacidad no podemos abarcar la realidad divina, pero podemos progresar en la inteligencia del inagotable misterio de Cristo. Esta tarea corresponde tanto a la Iglesia en su conjunto como, en otro nivel, a cada cristiano en particular.

1. Una tarea para toda la Iglesia

La Revelación ha concluido con la muerte de los Apóstoles, pero no ha quedado cerrada su interpretación[33]. El depósito de la fe es una realidad viva, tanto por lo que contiene, que es la Palabra «viva y eficaz» de Dios[34], como por el lugar donde se halla: la Iglesia, que vive de la verdad de Dios y la da a conocer. La salvación se realiza mediante toda la vida de la Iglesia.

La totalidad del Pueblo de Dios ha recibido el depósito de la Revelación. Cada generación lo incorpora de nuevo en su vida y tiene ordinariamente su modo específico de profundizar en él, guiada por la mentalidad y los interrogantes de cada época. Sin embargo, el desarrollo de la Tradición no es un proceso puramente racional; pertenece al ámbito sobrenatural y tiene en el Espíritu Santo su «principio activo»[35].

Cuando una generación entrega la Revelación a otra, no se trata, por tanto, de la simple repetición de un conjunto de verdades, sino de algo que se puede ver ahora con más claridad. En este sentido, la Tradición avanza, como un tesoro que se puede apreciar cada vez más y desde perspectivas nuevas. Los primeros cristianos, por ejemplo, confesaban que Dios es «Uno» y a la vez es «Tres», lo que daba lugar a no poca confusión y muchos errores. Después del Concilio de Nicea (325) se podía aclarar que «una» es la esencia y «tres» son las Personas.

El pueblo cristiano vive habitualmente su fe de modo espontáneo, y la expresa de manera sencilla y concreta. Con el término «sentido de la fe» *(sensus fidei)* se designa la capacidad de una persona, no sólo de creer lo que le viene presentado por la Iglesia como verdad de fe, sino también la facilidad para discernir como por instinto aquellas realidades que concuerdan con la fe y las que no concuerdan. Es, por tanto, un testimonio importante de las creencias de la Iglesia[36].

La fe se transmite, en cierto sentido, a través de la entera vida de la Iglesia: la señal de la cruz que una madre traza en la frente de su hijo, las oraciones fundamentales del cristiano —principalmente el Padrenuestro— que se rezan en familia, las plegarias y los cánticos de una comunidad, las romerías y fiestas litúrgicas, la arquitectura, las artes, la música sagrada y los tratados teológicos. Es obvio que no cualquier manifestación concreta de esta vida, ni cualquier enseñanza que pueda encontrarse en la Iglesia, pertenecen a la Tradición. Es decir, no todo lo que se dice y hace en las comunidades cristianas es de origen apostólico y, por tanto, vinculante para la fe[37]. Compete al Magisterio realizar un discernimiento autorizado.

2. La función específica del Magisterio

La Revelación, que es palabra y encuentro entre Dios y el hombre, no es una autocomunicación a cada persona singular, que se recibe en la pura interioridad de la propia fe. Dios habla a cada hombre mediante la Iglesia. Por supuesto, puede hablar también directamente en el corazón del hombre. Pero en caso de duda o de confusión, ¿quién nos dice si es realmente Dios quien habla, o si escuchamos la voz de nuestro egoísmo o del orgullo? El creer del Pueblo de Dios se realiza en todo tiempo bajo la guía del Magisterio.

Para que el Evangelio se conservara siempre vivo y entero en la Iglesia y se evitaran aberraciones graves, los Apóstoles transmitían su misión de predicar con autoridad a otros hombres elegidos. Nombraron como sucesores a los obispos[38]. Ellos son constituidos, mediante el orden episcopal, en sujetos del Magisterio. Participan en la propia autoridad de Cristo, si realizan la función magisterial en comunión con el sucesor de Pedro, el Romano Pontífice[39]. Así pueden «discernir los espíritus» e indicar, en cada momento histórico, el camino hacia Dios.

La fidelidad a la fe apostólica es una condición esencial para que la Iglesia de todos los tiempos sea la misma Iglesia de Cristo. Esta fidelidad, con la ayuda del Espíritu Santo, está garantizada por el

Magisterio como instancia que tiene el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita.

A pesar de que todos los cristianos tienen la misión de transmitir el Evangelio, la *autenticidad* es una característica fundamental y exclusiva del Magisterio, que enseña con la misma autoridad de Cristo[40]. «Es necesario acostumbrarse a reconocer en la Iglesia al propio Cristo. En efecto, es Cristo quien vive en su Iglesia, quien enseña por medio de ella, quien gobierna y comunica la santidad»[41].

IV. El desafío de la inculturación

Al comunicar la fe, la Iglesia no quiere lanzarla sobre las personas, de manera que adquieran un barniz exterior cristiano, algo meramente yuxtapuesto; por el contrario, la Iglesia desea que los cristianos integren su fe profundamente en su vida; que hagan verdaderamente «suyo» el modo cristiano de pensar, sentir y reaccionar. Por esto toma en consideración —lo ha puesto de relieve el Concilio Vaticano II— las mentalidades y sensibilidades diferentes de los hombres en todo el mundo. Se esfuerza por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio sociocultural, llamándolo a crecer desde dentro según todos los valores propios, en cuanto son conciliables con el Evangelio. «Hay que evangelizar —destaca Pablo VI— no por fuera, como si se tratara de añadir un adorno o un color externo, sino por dentro, a partir del centro de la vida y hasta las raíces de la vida»[42]. Este proceso se llama inculturación.

1. Respeto hacia las culturas

Cada pueblo tiene su historia, sus tradiciones y costumbres, y su «carácter» propio. Hablar otro idioma no quiere decir simplemente, cambiar una palabra por otra, sino tener otros esquemas mentales, otro modo de pensar y percibir el mundo, según las circunstancias de cada lugar. Algunas tribus de Siberia, por ejemplo, tienen muchas palabras distintas para la «nieve» (dependiendo de si es blanca o gris, dura o blanda, nueva o antigua, de la mañana, de mediodía o de la noche), mientras que los pueblos árabes disponen de un sinnúmero de palabras para «caballo». Si se tiene esto en cuenta, se puede comprender que Carlos V llegó a afirmar: «Cuantos idiomas hablo, tantas veces soy hombre.»

Cada cultura tiene algunas verdades, algunos bienes propios[43]. Al hacerse cristiana una persona, no hace falta —ni es deseable— que se separe de sus raíces, de su entorno familiar y social; se trata más bien de que aprenda a llenar todos estos ambientes con la luz de Cristo. Los que le ayudan y orientan, por tanto, han de tener un profundo respeto hacia el modo de ser de la otra persona, que les puede parecer extraño en un primer momento. Esto vale tanto para la transmisión de la fe en culturas y continentes lejanos, como para la nueva Evangelización en el viejo Occidente, en el que las condiciones de vida han cambiado tan radicalmente que se puede ya hablar de una nueva era en la historia humana[44]. «En efecto, se requiere una actitud de acogida en quien quiere comprender y evangelizar el mundo de este tiempo. La modernidad está acompañada de progresos innegables en muchos campos, materiales y culturales: bienestar, mobilidad humana, ciencia, investigación, educación, nuevo sentido de la solidaridad (...). Hay que conocer más y mejor la cultura y las

instituciones de los diversos pueblos, y cultivar y promover sus valores y dotes espirituales (...). Todo lo que en las costumbres de los pueblos no está indisolublemente ligado a supersticiones y errores debe considerarse siempre con benevolencia y, si es posible, conservarse intacto y protegido»[45].

Los cristianos están llamados a transmitir la doctrina de Jesucristo con sensibilidad y delicadeza, según un modo que pueden entender sus contemporáneos, en cualquier parte del mundo. Tienen, en definitiva, la misión de impregnar cada cultura con el Evangelio de Cristo[46].

2. La trascendencia de la Revelación

Con ello, es importante subrayar que el fin de la predicación cristiana no es la adaptación del Evangelio a la cultura, sino la transmisión viva de la verdad que salva. La

Buena Nueva supera y trasciende todas las culturas. Justamente por esto es capaz de orientarlas.

El Evangelio impone frecuentemente, donde se implanta, una conversión de las mentalidades y un cambio de costumbres. Purifica la cultura y la informa con los valores cristianos.

No se puede aprobar cualquier actuación. Cuando, por ejemplo, los británicos habían conquistado la India, en 1843, estaban dispuestos a tolerar toda clase de excentricidades nativas, pero prohibieron el *suttee,* la incineración de viudas. Según esta costumbre, se quemaba la esposa de un varón fallecido pensando que la vida de una mujer no tiene sentido después de la muerte del marido.

Pero el «límite» de la inculturación no consiste solamente en el respeto de los derechos humanos para cada persona. Tampoco se puede presentar el misterio divino en cualquier otro lenguaje que no sea el propiamente cristiano. No es posible, por ejemplo, «traducir» el Evangelio a un sistema hegeliano o marxista. O, si en cierta cultura no existen o no se entienden correctamente algunos conceptos claves como «naturaleza» o «persona», no se puede prescindir de ellos; habrá que enriquecer dicha cultura con estos conceptos, que son necesarios para la transmisión íntegra de la fe: Jesucristo es, según nuestro entendimiento limitado, una *Persona* (divina) en dos *naturalezas* (la divina y la humana).

Ciertamente, muchas palabras de las fórmulas dogmáticas proceden del ámbito filosófico, pero solamente se convirtieron en expresión de la fe cuando, tras una larga historia de disputa entre fe y filosofía, y con la ayuda del Espíritu Santo, llegaron a ser expresión específica de lo que la fe puede decir sobre sí misma. Por lo tanto, esas palabras no son solamente el lenguaje del platonismo, del aristotelismo o de cualquier otra filosofía, sino que pertenecen al lenguaje propio de la fe que no puede cambiar[47]. Considerando el misterio de la Eucaristía, con referencia al término*transustanciación,* Pablo VI advirtió: «Estas fórmulas, como las demás que utiliza la Iglesia para enunciar los dogmas de la fe, expresan conceptos no ligados (...) a una determinada fase de progreso científico (...), sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad (divina) (...), y lo expresa con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a todos los hombres de todo tiempo y lugar»[48].

Por tanto, no es válida la tesis según la cual, así como en la cristiandad primitiva y medieval se presentó el Evangelio en las categorías propias de la filosofía griega, hoy en día se lo debería presentar en conceptos que tienen su origen en la religiosidad, cultura y filosofías de África o de Asia.

La Revelación es superior a todas las culturas. Sin embargo, al transmitir la Buena Nueva de Cristo, se transmite también algo de cultura. La razón se encuentra en el hecho de la Encarnación que, por haber sido integral y concreta, fue una encarnación cultural: El Hijo de Dios ha querido ser un judío de Nazaret en Galilea, que hablaba arameo, estaba sometido a padres piadosos de Israel y cumplía las costumbres de su pueblo.

Dios ha querido unirse a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con los que convivió[49]. No todas estas condiciones son «accidentales». Si Jesucristo, por ejemplo, eligió pan y vino al instituir el sacramento de la Eucaristía, no nos es lícito cambiar estas especies en maíz o arroz, aunque sean el alimento básico en algunas partes del mundo.

El Concilio Vaticano II invita a los cristianos «a buscar modos cada vez más apropiados para hacer llegar la doctrina a los hombres de su tiempo (...), con el mismo sentido y el mismo significado»[50]. Recuerda el grave deber de conservar íntegro el depósito de la Revelación, para que la misma Palabra de Dios que los Apóstoles recibieron y transmitieron fielmente, resuene en la Iglesia de todos los tiempos[51].

1 Para este capítulo cf. C. IZQUIERDO: *o.c.,* especialmente pp. 103130.

2 *Hch* 10, 41; *Rm* 1, 1.

3 Cf. 2 *Pe* 1, 16.

4 Cf. *Mt* 19, 29.

5 Cf. *Jn* 6, 66.

6 Cf. *Jn* 15, 15.

7 La elección de Matías (cf. *Hch* 1,15-26) supone, por un lado, completar el número de los «Doce» tras la traición de Judás. (El número «doce» era signo de plenitud: doce habían sido los patriarcas y doce las tribus descendientes de ellos.) Y por otro lado, este hecho supone conferir, a quien ya era testigo *común,* la misión de dar un testimonio *específico* y *autorizado*.

8 *Cf. Mc 3, 13-15; Mt 10,1.*

9 Ya no hay que esperar ninguna otra Revelación pública hasta el final de los tiempos. Cf. 1 *Tm* 6, 14; *Tt* 2, 3.

10 Cf. *DV*7.

11 *Mt* 28, 19-20.

12 *Mt* 10, 40-41.

13 Cf. *Lc* 22, 32.

14 Una excepción es la Santísima Virgen. Su conocimiento y experiencia de Dios como Madre de Jesucristo es del todo singular.

15 Los Apóstoles no recibieron toda la plenitud de la Revelación antes de la Ascensión de Jesús. Cf. *Jn* 16,12-13: «Todavía tengo que deciros muchas cosas, pero no podéis sobrellevarlas ahora. Cuando venga Aquel, el Espíritu de la verdad, os guiará hacia toda la verdad.» Por tanto, después de la Ascensión, la Revelación continuó mientras los Apóstoles estuvieron sobre la tierra.

16 Cf. *Jn* 14, 26; 16, 12-14.

17 TERTULIANO: *De praescriptione haereticorum,* 37,1.

18 *Ef 2,* 20-21.

19 Los Apóstoles son llamados «ministros de la palabra». *Lc* 1, 2. Cf. *Hch* 2, 32; 2, 42. *DV* 7.

20 1 *Co* 4, 16. Cf. *CCE*75-79.

21 *Hch* 13, 49.

22 La especial ayuda del Espíritu Santo que reciben los Apóstoles puede llamarse una asistencia «constitutiva de la Revelación». Cf. F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 103.

23 Cf. 2 *Ts* 2,15: «Manteneos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido de nosotros, de viva voz o por carta.»

24 U. BETTI, en F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 110.

25 Este término aparece en 1 *Tm* 6, 20 y en *Tm* 1, 12.14.

26 Cf. *CCE,* 80-82. *DV*8 y 10.

27 Cf. *DV*9. *CCE*78.

28 Cf. 2 *Tm* 3, 16; 2 *Pe* 1, 19-21; 3, 15-16.

29 *DV*11 y 24.

30 San Jerónimo, en Conferencia Episcopal Alemana: *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia,* cit., p. 45.

31 *DV* 8.

32 Para un desarrollo más detenido de las relaciones entre Tradición y Escritura cf. JOSÉ MORALES: *Iniciación a la Teología,* 4ª ed., Madrid 2001, pp. 59-67.

33 . RATZINGER: «Ha concluido la "Revelación", pero no su interpretación vinculante.» *Iglesia, ecumenismo y política,* Madrid 1987, p. 93.

34 *Hb* 4, 12.

35 F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 139.

36 Así, por ejemplo, en las definiciones de los dogmas de la Inmaculada (1854) y de la Asunción de la Virgen (1950), los Papas hacen referencia explícita a la fe del Pueblo de Dios. Para más información cf. JOSÉ MORALES: *Iniciación a la Teología,* cit., pp. 69-72.

37 Esta realidad planteó desde el inicio la cuestión de los criterios de reconocimiento de la Tradición. Estos criterios son tres: la universalidad, la antigüedad y la unanimidad. Cf. *CCE* 83. Con respecto a la diferencia entre la Tradición apostólica y las tradiciones eclesiales cf. *CCE* 83.

38 Cf. *Hch* 20, 25-27; *LG* 20; *DV*7.

39 Cf. *LG* 21 y 24.

40 Cf. *DV* 10; *LG* 25.

41 PÍO XII: Encíclica *Mystici Corporis* (29-VI-1943): AAS 35 (1943) 238. Cf. *DV* 8. Para un desarrollo más amplio de la naturaleza y función del Magisterio, cf. JOSÉ MORALES: *Iniciación a la Teología,* cit., pp. 87-117.

42 PABLO VI: Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi,* 20. AAS 68 (1976) 18.

43 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae* I, q. 109, a. 1, ad 1: «Puede existir lo bueno sin mezcla de malo; pero no existe lo malo sin mezcla de bueno.»

44 Cf. *GS* 54.

45 Comisión Teológica Internacional: *La fe y la inculturación,* 1987, p. 28.

46 Para más información, cf. J. MORALES: *Iniciación a la Teología,* cit., pp. 118-132.

47 Cf. J. RATZINGER: *Sobre la cuestión de la validez permanente de las fórmulas dogmáticas,* en AA.VV.: *El pluralismo teológico,* Madrid 1976, pp. 65s.

48 PABLO VI: Encíclica *Mysterium fidei* (3-IX-1965): AAS 57 (1965) 758.

49 Cf. *AG*10.

50 *GS*62.

51 Cf. *DV*8.

Capítulo VII.

LA FE CRISTIANA - ENCUENTRO DEL HOMBRE CON DIOS

Por la *Revelación*, Dios sale al encuentro de los hombres, les habla y los invita a ser amigos suyos. Pero la comunicación no es completa cuando algo ha sido dicho, sino cuando lo dicho es oído y aceptado por aquel a quien está destinado, y cuando hay una respuesta. Sólo entonces hemos asistido a un diálogo auténtico.

Por la *fe*, el hombre acoge la palabra divina y responde a la invitación generosa. Tal como Dios se entrega a él, sin reservas, el creyente se entrega a Dios con todo su corazón[1]. Revelación y fe son conceptos correlativos que se reclaman mutuamente.

Entonces, ¿qué significa creer? ¿Qué quiere decir «creo»?[2]

I. La fe y la inteligencia

Creer no es algo exclusivamente religioso, sino que pertenece al ámbito de la vida cotidiana. En lo que sigue, tomamos nuestro punto de partida en la fe humana, mediante la que nos relacionamos ordinariamente con los demás.

1. El «creer», en la vida cotidiana

Se distinguen fundamentalmente dos formas de conocer: el *ver* y el *creer*. Cuando *vemos* algo, llegamos directamente a una verdad, por demostración, intuición o experimentación. En tal caso, se habla de evidencia intrínseca. A este tipo de conocimiento pertenece, por ejemplo, la verdad según la cual dos más dos son cuatro, mi casa es blanca, y el sol sale cada mañana.

Creer, en cambio, significa —según el lenguaje vulgar— un conocimiento al que llego indirectamente, por evidencia extrínseca. Sólo se puede creer lo que no se ve. Ocurre cuando no puedo conocer y probar por mí mismo una realidad, pero la tomo por verdadera, porque hay alguien que me la comunica; hay un «testigo» que es fidedigno. En consecuencia, el que cree llega a conocer aquello que cree, no porque sea experimentable o demostrable para *él,* sino porque lo es para *otro* de quien se fía.

Creer es participar en el conocimiento de alguien que ve. Accedemos a muchas verdades no por nosotros mismos, sino mediante el testimonio de quien conoce directamente. Creo, por ejemplo, que la medicina que me da

el médico, me curará. Quien tiene la ciencia médica es él, no yo. Me apoyo en otro para llegar a una verdad. Pero, por supuesto, no puedo aceptar a cualquiera como testigo. Si un ingeniero me aconsejara una medicina, dudaría de su eficacia para mí.

En primer lugar, debe ser fidedigno el testigo, aquel de quien me fío. Éste puede ser también una «fuente» material, como un periódico, una revista o un programa de la televisión. En segundo lugar, exijo también la credibilidad del mensaje. Si alguien me comunica una noticia, tomo por verdaderas

sus palabras, si tienen algo que ver con lo que ya sé y no contradicen los conocimientos seguros que ya he alcanzado. San Agustín dice que sin previo saber no hay fe alguna, y que nadie puede creer si no entiende alguna cosa[3]. Si un amigo me comunica, por ejemplo, que ha visto a un hermano mío en Nueva York, y yo sé que se encuentra en Moscú, pienso que el otro está en el error; no puedo creerlo.

Pero, en general, utilizar la mediación de una fuente es un camino para acceder a muchas realidades inalcanzables por propia experiencia o por razonamientos personales[4]. Así, los telediarios y documentales nos comunican acontecimientos de todo el mundo que no hemos presenciado, y suponemos que nos dicen la verdad.

Llegados hasta aquí, es necesario hacer una aclaración importante. Hasta ahora nos hemos referido al acto de fe según el lenguaje normal y corriente. De acuerdo con este modo de decir, la estructura de tal acto consiste simplemente en conocer por evidencia extrínseca, en acceder a una realidad mediante el testimonio de otro.

Pero esto es un uso amplio e impropio de la palabra creer. Impropio no significa que sea absurdo o arbitrario, sino que no se toma esta palabra en el significado estricto y completo que le es suyo *propio*. En este sentido amplio utilizamos la palabra *creer*, sin incluir la certeza. Se la podría sustituir entonces por *opinar*, *aceptar*, *suponer*, *tener por probable,* sin cambiar el sentido de fondo. Pero cuando usamos *creer* en su sentido propio, no es posible tal sustitución. Entonces, centramos la atención en el testigo y confiamos plenamente en que éste nos dice la verdad. Aceptamos sus palabras con certeza. Si, por ejemplo, una persona me comunica una noticia y yo le respondo: «Supongo que es verdad», esta persona puede sentirse ofendida y decirme: «¡No me crees!». Tiene razón; en este caso, realmente, «no la creo» a ella, porque no estoy totalmente seguro de lo que dice.

Creer, en sentido estricto, es mucho más que opinar o suponer: es tener incondicionalmente por verdadera una verdad que no se ve, estar completamente convencido de ella. La fe es conocer *con certeza* lo que no se ve. Es, en definitiva, *saber* lo que no hemos visto[5], porque nos apoyamos plenamente en el testimonio de otro: creemos *algo* a *alguien*.

En efecto, tenemos por ciertos muchos conocimientos básicos, no porque hayamos *visto,* sino porque tenemos fe humana. Si no creyéramos a nuestros padres, no sabríamos ni siquiera el día de nuestro nacimiento. Si no hubiéramos creído a nuestros maestros, nos faltarían muchos datos de historia, geografía y cultura general y sería difícil orientarse en el mundo. En suma, se puede afirmar con Aristóteles: «Quien quiera saber, ha de creer»[6].

En sentido propio, la fe expresa «un asentimiento *carente de reservas*»[7]. Tiene que ver con una confianza particular en el testigo y se da, en mayor o menos medida, en las relaciones humanas. Cuando se realiza completamente y uno está dispuesto a creer a otro no sólo en una situación determinada, sino *siempre* —también en el futuro, pase lo que pase— sin ningunas limitaciones y condiciones de ningún tipo, entonces no sólo se cree algo a alguien, entonces se cree *en alguien*.

Esta fe sin reservas no puede exigirse ni darse legítimamente de hombre a hombre. No se puede *creer en* ningún ser creado. Porque ninguno está hasta tal punto por encima de otro que pueda constituirse en autoridad de valor absoluto. Cuando se produce esta fe en un ser limitado, acontece algo inhumano, contrario a la dignidad y libertad de la persona; entonces se traspasa un límite. El filósofo alemán Pieper advierte: «En relación con ello se citan los siguientes ejemplos: “fe en sí mismo”, “fe en la Humanidad”, “fe en Alemania”, “fe en el *Führer”*. Se me trasluce que la siniestra

unión de palabras que forma el término de la serie ha sido colocada aquí en su conexión "genealógica", de forma tan acertada como digna de meditación»[8].

Sólo podemos *creer en* Dios. Pero en un sentido menos radical, esto es, con las reservas propias de cada caso, podemos *creer a* personas y tenerles tanta confianza que estemos seguros de la verdad de su testimonio. Por la fe humana se nos abre la posibilidad de percibir con los ojos de quien ve directamente algo que nunca podríamos alcanzar con nuestra propia mirada.

2. Creer en Dios

La fe cristiana se plasma sobre la estructura de la fe humana. También en el ámbito sobrenatural hay un *ver* y un *creer*. Después de esta vida, en el cielo, *veremos* a Dios directamente, cara a cara. Pero mientras estemos en la tierra, sólo podemos *creer en* Él. Le conocemos por evidencia extrínseca, mediante el testimonio de otro.

En algunos ambientes racionalistas, el conocimiento de fe no es apreciado, ya que —como se dice — *ver* es más que *creer*. Se puede responder, en primer lugar, que esta afirmación es verdadera desde el punto de vista del *sujeto* que conoce: tener evidencia intrínseca es más que tener sólo evidencia extrínseca. Ver por uno mismo significa un mayor contacto con la realidad, una mayor «posesión» de realidad que el saber basado en lo que se ha oído. Pero, ¿qué sucede cuando es imposible ver por uno mismo? Entonces el otro puede abrirme nuevos horizontes.

Se pueden ver las cosas también desde otra perspectiva, desde el punto de vista del *objeto*, de lo conocido. Puede suceder que una sola palabra de otro sea más rica y aclare mucho más que todas mis palabras. «En iguales condiciones, ver es más que oír. Pero si aquel por el cual se sabe algo está muy por encima de lo que uno es capaz de ver por sí solo, en este caso oír es más que ver»[9]. La fe divina hace participar en el conocimiento propio y exclusivo de Dios; nos pone en contacto con el saber de Dios.

Conviene subrayar que la tesis racionalista sólo vale para el caso en el que existen iguales condiciones: tanto en el plano natural como en el sobrenatural, ver es más que creer. Pero el plano sobrenatural es mucho más amplio, más rico, profundo y bello que el natural. Por tanto, el conocimiento más pequeño en el plano sobrenatural trasciende a los conocimientos más altos que podamos alcanzar en el plano natural. Un chispazo de la fe cristiana es mucho más perfecto que todo el saber humano. Así, una pobre mujer que no sabe ni leer ni escribir, pero que cree en Dios, tiene una sabiduría más completa que un catedrático ateo[10]: sabe que hay un Creador del mundo, que Dios es Uno y Trino y que somos llamados a vivir eternamente felices con Él en el cielo.

Tal como en el plano natural, creer es un modo de acceder a una nueva realidad. Esta realidad está constituida por los misterios divinos que nos han sido comunicados a través de la Revelación. La palabra de Dios se ha hecho *humana* —a nuestra medida—, puesto que ha sido pronunciada en un idioma que entendemos, con imágenes y conceptos que nos son familiares; no contradice los conocimientos que hemos alcanzado con nuestras fuerzas naturales. Dispone, además, de una gran coherencia interna. Por estas razones, es fidedigna.

Si aceptamos la Revelación —si *creemos*— llegamos a un conocimiento específico (el «conocimiento de fe»). El que cree, sabe[11]. El beato Josemaría Escrivá habla del «sol de la fe», que nos muestra una nueva y gozosa dimensión de la realidad[12]. Según las enseñanzas de la Biblia, la fe

coloca al hombre junto a Dios, junto a la Luz, le saca de las tinieblas[13]: «El pueblo que andaba en tinieblas, vio una luz grande. Sobre los que habitan en la tierra de sombras de muerte, resplandeció una brillante luz»[14]. La salvación comienza en la inteligencia.

Pero no basta con creer *algo*. Sólo podemos hacerlo, si antes creemos *a alguien*. En el caso de la fe sobrenatural, el testigo que nos trae el mensaje es Jesucristo mismo; es el único que «ha visto» a Dios. Los padres, maestros y educadores que han transmitido la fe a lo largo de los siglos, no son testigos; son creyentes que comunican el testimonio cristiano con certeza y seguridad.

La certeza de la fe sobrenatural se funda sobre la autoridad de Dios mismo. Pero esta autoridad es, a su vez, objeto de fe; no resulta evidente. Jesucristo es un testigo verdaderamente excepcional y único: no se trata sólo de un testigo invisible; se trata de *creer* que este testigo realmente es Dios, que me habla. Para poder creer lo que me dice, tengo que creer primero *en El*. Esto es, de alguna manera, un círculo vicioso. «Con otras palabras, la fe cree ante todo su propio fundamento»[15].

La fe sobrenatural se diferencia de la fe humana porque su fuente de verdad está por encima del hombre, en el nivel trascendente o divino. Somos requeridos, por un lado, a aceptar como real y verdadero algo que no es comprobable en modo alguno. Y por el otro, se nos remite a un testigo que no sólo no llega a un encuentro con nosotros de una forma inmediata, sino que exige, además, un asentimiento tan absoluto e incondicional como no estamos dispuestos a prestar en ningún otro caso.

Aquí se manifiesta que el acto de fe, aunque sea razonable, en última instancia es lo que Newman llama un «"rendirse" de la razón» *(surrender of reason)*[16]. Tiene un carácter radical; llega hasta lo más profundo del hombre y exige todas sus fuerzas.

Si afirmamos que la fe es un conocimiento, no decimos que sea sólo un conocimiento.

II. La libertad de la fe

¿Qué significa saber de Dios y conocer a Dios? Evidentemente algo más que una simple información lejana acerca de su existencia. En el conocimiento de Dios, lo que está en juego somos también nosotros mismos, el sentido de nuestro ser humano, el sentido de toda nuestra vida. Conocer a Dios implica reconocerle como principio y fin del mundo, y esto lleva a agradecerle y alabarle. Quien realmente conoce a Dios, sabe que se lo debe todo.

El conocimiento de Dios no se alcanza, por eso, sólo con la razón, sino con el corazón, es decir, con la entrega de la persona entera.

1. La importancia de la voluntad

Cualquier acto plenamente humano se caracteriza por una interacción de la inteligencia y la voluntad. Una persona, por ejemplo, sólo se apasiona por un libro, si lo ha leído; y sólo lo lee, si se interesa por su contenido.

En el caso de la fe cristiana, el papel de la voluntad es esencial. Por razonable que sea la Buena Nueva de Jesucristo, no hay nada que me obligue a creerla[17]. Como la inteligencia no llega nunca a la evidencia intrínseca frente a la cual no podría resistirse, la voluntad debe tomar una auténtica

decisión. La fe no puede ser sino fruto de nuestra libertad. El hombre puede ser obligado a hacer todo tipo de cosas contra su voluntad; pero sólo puede creer si quiere. *Creemos* porque *queremos*.

Pero, ¿por qué queremos? ¿Por qué queremos poner nuestra confianza en otro? En el terreno humano, puede afirmarse que en gran parte nos es oculto lo más íntimo del otro. El estado de ánimo, por ejemplo, que tiene una persona hacia nosotros nos lo tiene que revelar ella misma, no sólo por lo que nos dice, sino más aún por lo que hace. Si alguien nos dice: «Te quiero», estas palabras sólo las podemos aceptar en última instancia como verdaderas y reales en un acto de fe humana.

Esta fe que prestamos a otro, es algo especialmente cercano y emparentado con el misterio, porque brota de la libertad. Nunca podemos precisar completamente por qué creemos a una persona. Normalmente no se debe a una razón única, sino más bien a un conjunto de motivos que confluyen en el impulso a creer.

En un plano más elevado, exactamente lo mismo se puede decir de la Revelación divina. Cuando Dios habla al hombre, no le hace conocer estados objetivos de cosas, sino que le abre su intimidad y le manifiesta su amor sin límites. ¿Por qué, entonces, *queremos* creer?

Nuestra libertad no sólo se expresa en la decisión. Según la filosofía clásica, el decidir es un acto secundario de la voluntad; su acto principal es el amor. El *querer creer* debe entenderse en el sentido de amar. Creo porque amo, «creemos porque amamos»[18]. Creemos a Cristo porque le amamos. La fe es, en cierto modo, «una declaración de amor a Dios»[19].

La voluntad del creyente se orienta hacia la persona del testigo, hacia Cristo. Ama al testigo, al garante, a quien asiente y afirma. Quiere corresponder a su amor con amor. Nuevamente, vemos que la fe cristiana no es un conocimiento puramente teórico, «es conocimiento siempre afectivo y enamorado, es el acto de una inteligencia devota y amante»[20]. Es, en definitiva, correspondencia al amor, un encuentro entre Dios y el hombre.

2. Un saber particularmente personal

Un cristiano se caracteriza por su relación esencial con Cristo. Si se le preguntase qué es lo que propiamente cree, no tendría que mencionar demasiados detalles acerca del contenido de su fe; tendría que señalar sencillamente la persona que le garantiza esas verdades. En primer lugar, confía en Cristo, y luego cree todo lo que Cristo le ha revelado.

La fe sobrenatural es un saber particularmente personal: yo sé que Dios es Padre porque lo dice Cristo[21]. Si no se incorpora esta dimensión personal, no se trata de fe en sentido propio[22]. Según menciona el filósofo Pieper, puede suceder que algo que en realidad no es fe, sea tenido por ella, incluso por el supuesto creyente mismo. Una persona, por ejemplo, puede aceptar como verdaderas las doctrinas del cristianismo, *no* porque estén testimoniadas y garantizadas por Dios que se revela, sino porque le impresionan las respuestas profundas que dan a sus propias preguntas y especulaciones. Esta persona «en ningún caso» tiene fe, advierte Pieper. Tiene más bien una cierta «filosofía de la vida»[23].

Creo algo porque lo dice alguien. La dimensión personal hace que el acto de fe sea siempre misterioso, también —como ya hemos visto— en el terreno humano. No podemos comprender completamente las razones de ninguna persona, ni las nuestras propias, ni las de los demás. *Creo* porque *quiero,* y *quiero* porque *amo.* Pero, ¿por qué amo?, ¿por qué pongo mi confianza en otro?

El carácter de misterio se acentúa incomparablemente más aún, cuando se trata de la fe sobrenatural. Dios es un misterio insondable. ¿Por qué hay personas que creen en Él y ponen en Él toda su confianza? ¿Y por qué hay otras personas que *quieren* creer, pero no pueden?

Ni la inteligencia, ni tampoco la voluntad del hombre bastan para tener la fe cristiana, aunque su «entrega» es exigida para alcanzarla[24].

III. Un don de Dios

La fe es mucho más que nuestra correspondencia a la Revelación; «no viene de nosotros, es don de Dios»[25]. Es una gracia que Dios concede a todos los que se la piden humildemente[26]. Esta gracia comprende lo que a veces se ha llamado «Revelación interior» y que capacita para aceptar la Revelación exterior[27].

1. La «Revelación interior»

No todos los que escuchan la predicación de la fe, se convierten a Cristo. «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a los pequeños»[28]. Jesús no habla aquí de la Revelación exterior que se dirige a todos, también a los «sabios y prudentes»; habla de la Revelación interior que lleva a la *aceptación* de sus palabras en la fe. Esta aceptación es un don de Dios que reciben los que están dispuestos a acogerlo.

Según el testimonio del Nuevo Testamento, hay una acción interior de Dios en el corazón de los que están en camino hacia la fe. Esta acción inclina y atrae a los hombres hacia lo que escuchan en la predicación exterior. «Nadie puede venir a mí si el Padre... no le atrae»[29]. Las insinuaciones divinas se producen en lo más íntimo del ser humano para suscitar una respuesta generosa.

Esta acción de Dios eleva y transforma la subjetividad humana, para «connaturalizarla» con la palabra divina. Según San Pablo, Dios hace «brillar una luz en nuestros corazones»[30]. Se trata de una iluminación interior, mediante la cual el conocimiento humano se pone en condiciones de percibir algo que no puede alcanzar en virtud de su propia fuerza.

Cuando se «enciende» esta luz, la Revelación es completa: la palabra divina ha alcanzado el corazón del hombre. «En ese instante sucede lo peculiar de la Revelación: el centelleo relampagueante (...); el momento del choque de la piedra con la superficie aún tranquila de las aguas, que en seguida acogerán en ellas este “caer en” y lo transmitirán interminablemente. Lo más íntimo del hecho de la Revelación es el propio acto divino de comunicación»[31].

En este mismo momento, el hombre recibe la gracia de la fe. Alcanza una certeza acerca de la verdad de la Revelación, que es mayor que todas las certezas humanas. Entonces puede decir con San Juan: «Si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios»[32].

2. Entrar en comunión con Dios

La fe abarca al hombre entero con todos sus interrogantes, deseos, inquietudes y esperanzas. Según San Agustín, el acto de fe consta de tres elementos: el asentimiento del entendimiento (creo *que* Dios existe y se ha revelado a nosotros), el asentimiento de la voluntad (creo *a* Dios, me fío de Él) y la ayuda divina que hace posible el abandono completo (creo *en* Dios)[33].

Jesús no nos invita solamente a conocer una doctrina y cumplir unos mandamientos. Llama a los cristianos a ser *suyos*, a confiar en Él y contar con Él, a basar la existencia y encontrar apoyo y estabilidad en Él[34]. «Permaneced en mí y yo en vosotros (...). Yo soy la vid y vosotros los sarmientos»[35]. Cristiano es el que cree en Jesucristo y vive de Él y para Él.

En Cristo, Dios sale al encuentro de los hombres y en Él tienen los hombres acceso a Dios. Por esto, Cristo es el centro de la fe cristiana, el núcleo que irradia su luz en todas las direcciones y señala su lugar a las demás verdades que nos han sido reveladas. Este núcleo se manifiesta en el nombre mismo de Jesucristo. Jesús (en hebreo *Jeschua*, *Jehoschua*) era entre los israelitas un nombre muy apreciado; significa «Yahvé es salvación.» La palabra griega *Cristo* es traducción del nombre hebreo *Mesías (maschiach)*. Originalmente, pues, el nombre de Jesucristo era una confesión de fe: Jesús es el Cristo, el Mesías enviado por Dios, el cumplimiento de la esperanza veterotestamentaria; en Él Dios hizo verdad su promesa y envió al Salvador. «Bajo el cielo no se nos ha dado otro nombre que pueda salvarnos»[36].

La fe es encuentro, comunicación y amistad con Dios en Cristo. Mediante ella, el hombre es introducido en la intimidad divina. Entonces ha alcanzado la salvación. Comienza una nueva vida para él, la vida de un hijo de Dios: «Sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús»[37]. Es una vida sobrenatural de libertad y amor.

Hemos visto que en el origen de la fe se hallan presentes la *decisión* del hombre y el *don gratuito* de Dios. La iniciativa de nuestra salvación siempre está en Dios. Es Él quien ama primero; es Él quien busca al hombre, mucho antes de que el hombre le busque a Él. Dios invita, no obliga. Quiere que el hombre responda con plena libertad a su amor. Pero nuestra correspondencia a la gracia ya es gracia. Es acción amorosa y misteriosa de Dios en el núcleo de nuestro ser.

La gracia tiende a desplegarse cada vez más, hasta el fin de la vida, y llegará a su plena consumación en la gloria celeste cuando, algún día, *veamos* a Dios tal como realmente es.

1 Cf. *DV* 2 y 5; *CCE* 142-143.

2 Para este capítulo cf. C. IZQUIERDO: *o.c.,* especialmente pp. 275314.

3 SAN AGUSTÍN: *Depraedestinatione sanctorum,* c.2, 5. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* II-II, q. 8, a. 8 ad 2.

4 Es la realidad misma —y no una noticia o un mensaje— donde apunta verdaderamente el acto de fe: «No se detiene en algo enunciado, sino en lo que es.» SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* II-II, q. 1, a. 2 ad 2.

5 Cf. SANTO Tomás DE AQUINO: *Summa theologiae* II-II, q. 112, a. 5 ad 2.

6 ARISTÓTELES: *De sophisticis elenchis,* 2, 2.

7 J. PIEPER: *Las virtudes fundamentales,* 7.ª ed., Madrid 2001, p. 309.

8 J. PIEPER: *Las virtudes fundamentales,* cit, p. 315.

9 SANTO Tomás DE AQUINO: *Summa theologiae* II-II, q. 4, a. 8, ad 2.

10 SANTO Tomás DE Aquino llegó a afirmar que un cristiano, aunque tenga poca cultura humana y sea ignorante en muchos campos, sabe más que los mejores filósofos paganos. Cf. *In Symb.,* prol.

11 *Jn* 6, 69: «nosotros creemos y sabemos... »

12 Cf. J. Escrivá DE BALAGUER: *Camino,* 72a ed. Madrid 2001, nn. 279 y 575.

13 Cf. *Col* 1, 12-13.

14 *Is* 9, 2-6.

15 F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 241.

16 J. H. NEWMAN, en F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 241.

17 Santo Tomás de Aquino: «En las cosas de la fe consentimos con la voluntad y no por la necesidad de la razón, porque están más allá de la razón.» *In Epist. ad Romanos,* c. 1, lect. 4. Cf. *Summa contra gentiles,* III, c. 40.

18 «We believe because we love.» J. H. Newman, en J. PIEPER: *Las virtudes fundamentales,* cit., p. 322.

19 Conferencia Episcopal Alemana: *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia,* cit., p. 38.

20 F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 222.

21 F. OCÁRIZ y A. BLANCO: «Es precisamente el grado y la intensidad de esta dimensión personal lo que marca la profunda distancia entre fe humana y fe divina.» *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 251.

22 Cf. SANTO Tomás DE AQUINO: *Summa theologiae,* II-II, q. 5, a. 3 ad 1.

23 J. PIEPER: *Las virtudes fundamentales,* Madrid 1976, p. 313.

24 SANTO TOMÁS DE AQUINO: «El acto de creer, ciertamente, depende de la voluntad de quien cree; pero es necesario que la gracia de Dios prepare la voluntad del hombre para que sea elevada a las cosas que están sobre su naturaleza.» *Summa theologiae,* II-II, q. 6, a.1, ad 3.

25 *Ef* 2, 8.

26 El Concilio Vaticano II afirma que para creer «es necesaria la gracia de Dios que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo, que mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da a todos suavidad en el asentir y creer a la verdad.» *DV* 5.

27 F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., p. 229s.

28 *Mt* 11, 25.

29 *Jn* 6, 44.

30 2 *Co* 4, 6.

31 J. PIEPER: *Las virtudes fundamentales,* cit., p. 357s.

32 1 *Jn* 5, 9.

33 SAN AGUSTÍN: *In Ioannis evangelium,* tract. 29, 6; *Sermo de Symbolo,* c. 1. Este pensamiento ha sido recogido por PEDRO LOMBARDO en su *Libro de las Sentencias* que fue, durante siglos, el texto escolar de Teología en Occidente. CF. *Liber sententiarum* III, dist. 23, c. 4.

34 Cf. *Is*7, 9.

35 *Jn* 15, 4.5.

36 *Hch* 4, 12.

37 *Ga* 3, 26. Por la fe somos en Cristo una nueva criatura. Cf. *Ga* 6, 15; 2 *Co* 5, 17.

Capítulo VIII.

LA FE COMO PROYECTO VITAL

Cristiano es quien cree en Jesucristo. La fe, que brota en el encuentro personal con Dios, ofrece al creyente una nueva panorámica de su vida y le mueve a realizar una tarea fundamental: seguir las huellas de su Señor. Aquí se manifiesta el carácter existencial y dinámico de la vida cristiana, que es diálogo e intimidad, correspondencia al amor y, al mismo tiempo, una gran aventura, «la aventura de la fe»[1].

Creer en Dios significa estar dispuesto a esta aventura, caminar con Cristo hacia la casa del Padre[2].

I. Ejemplos extraordinarios de una vida de fe

La Biblia nos ofrece el ejemplo de dos personas extraordinarias que muestran cómo se puede avanzar, con la ayuda de Dios, en el camino de la fe. Ambas se hallan en el inicio de una nueva etapa de la humanidad: *Abraham*, al comienzo de la historia de la Revelación y —por consiguiente— de la fe, y *María,* en la plenitud de los tiempos.

1. Abraham, «el padre de todos los creyentes»

Abraham nació en Ur de los caldeos (al sur de Mesopotamia). Más tarde se marchó de esta ciudad, con su padre, su mujer y otros familiares, y se estableció en Jarán (al noreste de Mesopotamia)[3]. Es aquí donde se encontró con Dios. La primera vez que Dios le dirigió su palabra, le ordenó: «Sal de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré»[4]. Y Abraham hizo lo que le mandaba el Señor. Se puso en marcha sin saber adónde iba[5].

El patriarca estaba dispuesto cuando le llegó la llamada divina. Tomando su vida como una imagen, podemos constatar que él mismo había dado los primeros pasos hacia Dios (desde *Ur* hasta *Jarán);* de alguna manera se había ido «preparando» para el encuentro con el Señor. Su camino le llevó, entonces, desde Ur de los caldeos y Jarán hasta Egipto; luego volvió a Négueb, y finalmente se estableció en Canaán. Confiaba plenamente en Dios, que le protegía y le había hecho una promesa: «Alza la vista desde el lugar en que estás y mira al norte, al sur, al este y al oeste. Toda la tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia para siempre. Haré a tu descendencia como el polvo de la tierra; si alguien puede contar el polvo de la tierra, también podrá contar tu descendencia»[6]. Gracias a su gran fe en Dios, Abraham vivió como extranjero y peregrino en tierras desconocidas[7], tuvo milagrosamente un hijo —siendo su esposa estéril[8]— e incluso estuvo dispuesto a ofrecer a este hijo en sacrificio.[9]

El patriarca vino a ser el «padre de todos los creyentes»[10]. El valor ejemplar de su «fe poderosa»[11] puede resumirse en tres rasgos fundamentales que están ligados estrechamente entre sí:

la obediencia, la confianza y la fidelidad[12].

En primer lugar, la fe implica sumisión de la inteligencia, *obediencia*, en terminología paulina[13]. Dios pide que el hombre le siga sin comprender, algunas veces, las razones. La llamada divina que alcanza a Abraham es invitación, ofrecimiento, propuesta y, al mismo tiempo, un mandato exigente y poco «razonable». Con las palabras *Sal de tu tierra*, Dios manifiesta su deseo de que el patriarca deje todo lo que para cualquier hombre es de importancia: la patria, la parentela y la casa. Abraham es invitado a abandonar lo que apoya y protege su existencia natural y marcharse a tierras extrañas, sin entender el porqué de esta actuación. Escucha la llamada y la acepta plenamente. Con ello, lo arriesga todo: se queda sin hogar y marcha hacia un futuro incierto, guiado sólo por la luz de su fe.

La fe, ciertamente, es luz; pero se trata de una luz especial. En cuanto respuesta a la revelación del misterio de Dios, la luz de la fe incluye la *claridad* que proviene de la revelación y la *oscuridad* que caracteriza el misterio. Abraham no *ve*; se dirige hacia una tierra que no conoce. Sigue a Dios, tal como Él quiere y adonde Él ha determinado.

Al someter el entendimiento, el patriarca no funda su existencia y futuro sobre sus propios criterios, sino sobre la Palabra divina. La fe le lleva, en segundo lugar, a una actitud de íntimo abandono en Dios. Su oscuridad interior es superada por la *confianza*. Abraham puede acoger serenamente los proyectos más aventurados, porque *sabe* que algún día se cumplirá la promesa divina. Mira hacia una meta que está más allá de Canaán y del mundo temporal, espera «la ciudad fundada sobre cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios»[14].

Esta confianza plena lleva, en tercer lugar, a la *fidelidad.* Abraham sigue con firmeza, estabilidad y perseverancia las indicaciones divinas, incluso en el momento de la prueba más tremenda de su vida, que pone en juego su amor paterno: cuando Dios le manda que sacrifique a Isaac, al hijo que le ha nacido según la promesa, el patriarca se dispone a hacerlo realmente. Se mantiene fiel porque *sabe*, por experiencia propia, que Dios es infinitamente bueno y omnipotente. El que ha dado vida a Isaac —haciendo que naciera de una madre estéril y un padre anciano— puede hacer cualquier otra cosa; puede hacer lo que parece imposible a los hombres: puede devolver la vida a Isaac. «Pensaba, en efecto, que Dios es poderoso incluso para resucitar de entre los muertos»[15].

Abraham cuenta con la fidelidad incondicional de Dios a su alianza. Como Yahvé no defrauda a quien pone su corazón en Él, y cumple todas sus promesas, el patriarca puede esperar «contra toda esperanza»[16]. Se apoya fuertemente en Dios y su palabra.

2. La correspondencia de María, culmen y plenitud de la fe

A la plenitud de la Revelación, que se alcanza en Cristo, corresponde también una plenitud en la respuesta de la fe. Esta plenitud se da en María de Nazaret, la Madre del Redentor[17].

En el momento decisivo de su vida y de la historia de la humanidad María acoge, con plena confianza, el anuncio y la promesa que le trae el ángel Gabriel. Se abandona, como Abraham, en la omnipotencia divina. «El *fiat* de María al ángel es su *amén* a la Revelación, a la invitación que personalmente se le ha dirigido (...); al mismo tiempo es *amén* al proyecto que Dios ha dispuesto para la salvación de su pueblo»[18].

María vive constantemente disponible para realizar los planes divinos. Su respuesta confiada no se limita al momento de la Anunciación: tras haber acogido a Jesús, deja que su Hijo configure su vida, sus pensamientos y sentimientos. Le acompaña fielmente durante toda su existencia terrena y hasta la última prueba, cuando Cristo muere en la cruz.

María hace lo que Dios le pide. Su fe no vacila, ni siquiera en la mayor oscuridad. Confía —como Abraham— en que Dios cumple sus promesas llevándonos por caminos que sólo Él conoce. La Madre de Dios nos muestra así que «todo es posible al que tiene fe»[19], y que la confianza incondicional en Dios puede incluso trasladar montañas[20].

La Iglesia venera en María la realización más perfecta de la obediencia en la fe[21]. Esto no quiere decir que la Virgen haya sido un instrumento pasivo en las manos de Dios. Al contrario, su entrega humilde y obediente sólo fue posible gracias a una gran actividad espiritual que manifiesta, a su vez, libertad interior y madurez. Pues sólo una persona que es «dueña» de sí misma, puede darse alegremente a los demás. Sólo a quien se siente auténticamente libre, no le molesta ser «esclava».

María no fue pasiva, sino receptiva; estuvo dispuesta a recibir los dones divinos. Esta actitud constituye una condición necesaria para llevar una vida cristiana: quien no deja entrar a Dios en su vida no puede recibir la fe y las demás gracias, ni puede desarrollar plenamente sus capacidades. La *esclava del Señor* es también la *reina de los cielos*.

Obediencia y sencillez no tienen nada que ver con una cierta ingenuidad, inferioridad o timidez. El Papa Pablo VI resaltó hace unas décadas que María era «una mujer fuerte que conocía pobreza y sufrimiento, huida y exilio» [22]. No vaciló en cantar con audacia que Dios viene en ayuda de los humildes y oprimidos, y derroca a los poderosos de su trono[23].

María, en efecto, «revolucionó» el orden establecido y colaboró poderosamente en nuestra liberación. Pero la «revolución» iniciada a través de ella, no forma parte de un concepto político, como se ha querido interpretar a veces[24]. Es mucho más radical que cualquier acontecimiento exterior, porque comienza en el núcleo de nuestra intimidad: nos trae la liberación de los pecados, la conversión del corazón y la transformación de nuestra mentalidad. San Ireneo destaca que María, «obedeciendo, se convirtió en causa de la salvación para sí misma y para todo el género humano»[25]. Con su *fiat,* ha cambiado su existencia personal y la de todos nosotros. Vemos en ella que la fe es un saber intrínsecamente operativo: lleva a cambiar el mundo y, con la gracia de Dios, se muestra en obras que son auténticamente liberadoras, para uno mismo y para los demás hombres.

II. «Creo en ti»

La fe, en cierto sentido, es la respuesta a una invitación de Cristo a andar con Él[26]. Cuando el hombre da esta respuesta, la gracia divina obra una transformación radical en él[27] y le pone en camino directo hacia Dios. Pero para recorrer este camino efectivamente desde el comienzo hasta el final —hasta el cielo— hace falta que el creyente colabore con la gracia. El proceso que se inicia, además, no sólo exige el «permanecer juntos», sino también el «caminar». El cristiano está invitado a *crecer* en la fe y desarrollarse como persona hasta el fin de su vida.

1. El poder transformador de la fe

En el encuentro con Cristo, el creyente se acerca a una nueva realidad maravillosa que antes no sospechaba. Se le abre el misterio del amor divino, del Hijo hecho Hombre, de Dios Trino y Uno, de la salvación. Todo esto invita a ver la entera existencia de un modo muy distinto a como se la veía hasta entonces, y cambiar el rumbo de la vida. En otras palabras, en cada creyente tiene que despertar «Abraham», cada uno tiene que salir de *Ur* y de *Jarán:* de su «tierra», de su «patria», y de su «casa». Esto, por supuesto, no ha de entenderse al pie de la letra, sino en el sentido profundo que tenía para el patriarca. El creyente es llamado a desprenderse de los presupuestos sobre cuya base ha vivido hasta el presente, a «superar» sus propios criterios, sus esquemas mentales, sus formas de vida y costumbres, y atreverse a marchar, como Abraham, a una «tierra desconocida».

La fe —tomada en serio— implica un «riesgo», significa abandonar antiguas seguridades e implica un cambio radical de antiguos puntos de vista y modos habituales de conducta. Este cambio es posible porque el creyente ya no realiza sus propios proyectos y, por tanto, no cuenta sólo con sus propias fuerzas: da una *respuesta* a una llamada previa. Se entrega a Dios y pone toda su confianza en Él[28]. *Sabe* que Dios está a su lado, y le será fiel en cualquier situación de su vida.

Este abandono conduce a una relación interpersonal más íntima, en la que no sólo Dios habla al hombre, sino también el hombre habla a Dios: expresa su fe y su confianza en la oración. «Entablar diálogo con Dios —dice Juan Pablo II— significa dejarse encantar y conquistar por la figura luminosa de Jesús revelador y por el amor del Padre que le ha enviado. Y en esto precisamente consiste la fe»[29].

La psicología ha puesto de relieve que nuestros actos interiores nos forman y configuran más aún que la situación exterior de nuestra vida. «Si quieres conocer a una persona, no le preguntes lo que piensa, sino lo que ama»[30]. Creer en Dios es, en consecuencia, no sólo un acto personal, es también un acto personalizante; ayuda a «crecer como persona» y llegar a ser «uno mismo», aquel a quien Dios ha querido desde toda la eternidad.

El creyente, a su vez, quiere conocer y amar cada vez más a Dios. Es un hombre «añorante» y no puede ser de otra manera[31]. Pues —como dice San Agustín en frase clásica— «nos creaste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti.»[32]

2. Fe con obras

La fe comienza en lo más íntimo del hombre, pero no se queda allí. Según su propia dinámica tiende a expresarse en obras exteriores que fluyen de ella y configuran toda la vida del creyente. Si faltan estas obras —recuerda el Concilio Vaticano II— el poder transformador de la fe no alcanza verdaderamente su efecto. «El divorcio entre la fe que se profesa y la vida cotidiana de muchos se ha de contar entre los más graves errores de nuestro tiempo»[33].

Creer es acoger la Palabra salvadora de Dios, la Palabra que está unida al Amor[34]. «Nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene»[35]. La vida de fe es una vida de amor con Cristo. La intimidad con el Salvador nos lleva a su imitación. En otras palabras, el cristiano es llamado a expresar, con generosidad humilde, el amor a los hombres, en actos de comprensión,

solidaridad y servicio abnegado[36]. Sólo así sigue verdaderamente las huellas de su Maestro. «La fe obra por la caridad»[37].

La práctica cristiana, por otro lado, confirma la certeza de la fe. Cuando se obra la verdad es cuando se la conoce realmente[38]. Por esto, para crecer en la fe es necesario vivir de modo coherente con lo que Dios nos dice en la Revelación[39]. Sólo entonces, la gracia transforma al creyente, y también su vida y el mundo, como nos ha mostrado María[40].

III. «Creo - creemos»

La fe es un acto personal, pero no aislado. Hace que la persona salga de sí misma y entre en la Iglesia, que es la gran «comunidad de los creyentes»[41].

La dimensión eclesial —comunitaria— de la fe tiene una cierta analogía con el carácter también «comunitario» de la Revelación. El Dios que abre su misterio al hombre es el Dios Trino que vive en eterna comunión, y que llama a los hombres a formar también ellos una comunión[42]. Quiere que no sólo digamos *creo*, sino también *creemos*.

1. La dimensión eclesial de la fe

Las fórmulas de las profesiones de fe de la Iglesia antigua son diversas. Mientras en el Símbolo de los Apóstoles se dice *creo*, en el Símbolo de Nicea-Constantinopla, que tiene su origen en los dos primeros Concilios ecuménicos, se confiesa *creemos*. Estas dos fórmulas no se contradicen; al contrario, se complementan[43]. *Creo* significa que la fe es una opción libre, responsable e intransferible de cada hombre. *Creemos* expresa que nadie puede creer por sí solo. El hombre no encuentra por sí mismo la Revelación de Dios, como si se tratara de un hallazgo que es resultado de su búsqueda individual, sino que la recibe en el seno de la comunidad de los creyentes. «Creer es un acto eclesial. La fe de la Iglesia precede, engendra, conduce y alimenta nuestra fe»[44].

Con la metáfora de la *Iglesia Madre* manifestamos que es la Iglesia a la que debemos la vida de la gracia y es ella la que nos acoge y alimenta en la fe[45]. Como Madre nuestra es, al mismo tiempo, maestra de la fe. De ella aprendemos el «lenguaje» cristiano. Es cierto que tenemos que encarnar y vivir este lenguaje en nuestras propias experiencias; pero éstas han de juzgarse a la luz de lo que nos han transmitido los cristianos de todos los tiempos y lugares, por lo que nos enseña la entera comunidad de los creyentes.

Gracias a la fe, nos unimos a los Apóstoles y a los Padres de la Iglesia, a los misioneros y mártires de otros países y continentes, y a los innumerables santos conocidos y desconocidos de todos los siglos. Gracias a ella formamos parte de una comunidad extendida por el mundo entero: «somos uno, porque creemos»[46]. Esta Iglesia es, en virtud de la promesa de Jesucristo, «columna» y «fundamento» de la verdad[47].

Todos los que creemos, somos Iglesia. En esta comunidad de creyentes, ciertamente, existen servicios y tareas diferentes[48]. Pero todos estamos llamados a arrimar el hombro a las cargas de los otros[49] y a dar —cada uno a su modo— testimonio de la fe y del amor de Dios[50].

Nadie se ha dado a sí mismo la fe, cada uno la ha recibido de quienes han creído antes que él. Asimismo, nadie puede guardar la fe para sí solo. La misma dinámica de la fe conduce a transmitirla a otros. En efecto, cada uno de los cristianos es un eslabón en la gran cadena de los creyentes. Cada uno es sostenido en su fe por todos aquellos que creen juntamente con él. Podemos, pues, decir: un cristiano solo *no* es cristiano (Tertuliano). Cada uno está necesitado de la comunidad de los creyentes, y cada uno es, a su vez, responsable por esta comunidad.

2. El testimonio de la vida

En la entraña más profunda del mensaje cristiano, se encuentra la llamada a extender el Evangelio a todos los hombres. Esta llamada no se «añade» a la invitación dirigida a cada creyente para identificarse con Cristo, sino que la concreta. Jesucristo ha venido al mundo *para nosotros,* para salvar a toda la humanidad; y una persona que sigue sus huellas, es alguien que quiere colaborar con Él en la obra de la salvación. «No hay alma que no interese a Cristo. Cada una de ellas le ha costado el precio de su sangre»[51].

Cada cristiano es llamado a ser testigo del amor y de la misericordia de Dios y a entregar su vida, generosamente, en servicio a los demás. Su modelo es Cristo, que nos ha revelado el misterio divino más profundo: Dios es aquel que se da por completo, aquel que se entrega sin reservas ni medidas, «hasta el fin»[52]. E invita a sus amigos a hacer lo mismo. Les llama, uno por uno, a dar a conocer el amor que ha aparecido sobre la tierra, y ser testigos «hasta el final, hasta el martirio si fuera preciso»[53]. En el seguimiento de Cristo no cabe, pues, el «hasta cierto punto». Quien da una respuesta a un amor incondicional, no puede poner límites.

Al vivir su fe, el cristiano no sólo construye su propia existencia sino que, al mismo tiempo, edifica la comunidad de los creyentes. Ya hemos considerado que la Iglesia está impregnada tanto de las obras de caridad y de amor, como de los actos de desamor, orgullo y egoísmo que realizan sus miembros a lo largo de los siglos[54]. A veces se la ha comparado a una barca sacudida por el oleaje y los vendavales de la historia. Sin embargo, los defectos de los cristianos, aunque sean muchos, nunca podrán provocar el hundimiento de la barca, ya que, por encima de lo negativo está la promesa de la nueva Alianza. Dios estará siempre con su pueblo. En esa barca es Jesucristo quien lleva el timón, y nos conduce a todos al puerto seguro de la nueva vida, a la patria celestial[55].

1 C. IZQUIERDO: *o.c.,* p. 306.
2 Cf. *Flp* 3, 20.
3 Cf. *Gn* 11, 27-32 y 12,1, y los comentarios correspondientes, en *Sagrada Biblia. Pentateuco,* EUNSA, Pamplona 1997, p. 96s.
4 *Gn* 12, 1.
5 Cf. *Hb* 11, 8.
6 *Gn* 13,14-16.
7 Cf. *Gn* 23,4.

8 Cf. *Gn* 11,30.
9 *Hb* 11, 17.
10 *Rm* 4, 11. Cf. *CCE* 145-146.
11 *Rm* 4, 20.
12 Cf. F. OCÁRIZ y A. BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad,* cit., pp. 209-214.
13 Cf. *Rm* 1,5; 6,17; 10,16; 15,18; 2 *Co* 10,5-6. *DF*, c. 3; *DV* 5
14 *Hb* 11, 10.
15 *Hb* 11, 19.
16 Cf. *Rm* 4, 18.
17 Cf. *CCE* 148. Esta plenitud en la respuesta de la fe se da, en el orden singular, con María; y en el orden colectivo, con la Iglesia.
18 Cf. *RMa* 14.
19 *Mc*9, 23.
20 Cf. *Mc*11, 23; 1 *Co* 13, 2.
21 Cf. *CCE*144; 149.
22 PABLO VI: Carta apostólica *Marialis Cultus,* II, 37. Cf. *Mt* 2, 13-23.
23 Cf. *Lc* 1, 51-53.
24 En algunas ramas de la teología feminista, la consideración de la Madre de Dios se transformó en una crítica social, en «mariología de la liberación».
25 SAN IRENEO: *Adversus haereses* III, 22, 4.
26 Cf. *Gn* 5, 22; 17,1; *Hb* 11, 5. 13-16
27 Cf. *Ga* 3, 1-2. 5.
28 Cf. *Is* 50, 10.
29 JUAN Pablo II: *Discurso* (16-X-1979), en C. IZQUIERDO: o.c., p. 284.
30 SAN AGUSTÍN, en JOSÉ ANTONIO MARINA: *El laberinto sentimental,* 8.ª ed., Barcelona 1996, p. 229.
31 SANTO TOMÁS DE AQUINO: «El conocimiento de la fe no aquieta el deseo; más bien lo excita.» *Summa contra gentiles,* c. 3, 20.
32 SAN AGUSTÍN: *Confesiones* 1, 1.
33 *GS*43.
34 Cf. *St* 2, 18.
35 1 *Jn* 4, 16.
36 Cf. 1 *Jn* 2, 3-6; 9-11; 3, 10-12; 4, 7-16.
37 *Ga* 5, 6; cf. 5, 22; *Mt* 12, 33-35; *Lc* 6, 43-45; *Rm* 2, 13; 8, 5-8; *Ef* 2, 8.10; 1 *Pe* 1, 3-9.
38 Cf. *Jn* 3, 21.
39 Cf. 1 *Co* 2, 11-16.
40 Cf. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER: *Amigos de Dios,* cit., nn. 284-288.
41 CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA: *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia,* cit., p. 41. Se trata de una de las definiciones más antiguas que la Iglesia ha dado de sí misma.
42 C. IZQUIERDO: *o.c.*, p. 295.
43 Cf. *CCE* 167.
44 *CCE* 181.
45 Cf. *Ga* 4, 26.
46 SAN AGUSTÍN: *In Ioannis evangelium,* tract. 110, 2. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO: «La Iglesia está unida por la fe.» *Summa theologiae* II-II, q. 1, a.9, ad 3.
47 1 *Tm* 3, 15.
48 Cf. *Ef4,* 11.
49 Cf. *Ga* 6, 2.
50 Cf. *Rm* 12, 2-3; 1 *Co* 12, 4-31.
51 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER: *Amigos de Dios,* cit., n. 256.
52 Cf. *Jn* 13, 1.
53 C. IZQUIERDO URBINA: *Teología Fundamental,* cit., p. 265. Los mártires no dieron su vida por unas ideas, sino por una persona. Son testigos, no partidarios. Cf. *ibid.,* p. 266.
54 Cf. el capítulo 5, III, 2 de este libro.
55 Cf. *Mc* 4, 35-41.

Capítulo IX.

LOS CÍRCULOS DE DIÁLOGO

Jesucristo ha enviado a sus seguidores a todos los rincones de la tierra para llevar la Buena Nueva de la salvación a todas las naciones: «Id pues y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»[1]. Por esto, afirma el Papa Pablo VI, «la Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio»[2].

I. La labor ecuménica

Pero antes de anunciar la fe a «los otros», hay que poner orden en la propia casa. De eso trata la labor ecuménica. El término *ecumenismo* viene de la palabra griega «oikós» (casa) que los cristianos han empleado para designar a la Iglesia; hace referencia a los que pertenecen a la «casa» de Cristo, y fomenta su unidad.

1. Las comunidades cristianas

No sólo los católicos son «cristianos» sino todos los que han sido (válidamente) bautizados, «los que invocan al Dios Trino y confiesan a Jesucristo como Señor y Salvador»[3]: Es a través del sacramento del bautismo como una persona se «incorpora» a Cristo y «entra» formalmente en su casa.

En el curso de la historia, muchas comunidades cristianas se separaron de la Iglesia católica. Especial importancia tienen el «cisma de Oriente» —que dio lugar a las Iglesias ortodoxas en el siglo XI— y la «Reforma en Occidente», que dio lugar a diversas comunidades, a partir del siglo XVI: luteranos, reformados y anglicanos con sus múltiples ramas y subdivisiones. La labor ecuménica busca la unidad entre todos los cristianos, «de acuerdo con las diversas necesidades de la Iglesia y las posibilidades de los tiempos»[4].

El Vaticano II ha subrayado solemnemente que la única Iglesia de Cristo *«subsiste* en la Iglesia católica»[5]. No dice que «*es*» la Iglesia católica, para dejar espacio a la realidad eclesial de la otras comunidades cristianas: la Iglesia de Cristo está realizada *en su plenitud* en ésa y *en parte* también en las otras Iglesias cristianas, en las que se encuentran también elementos de verdad y bondad *(«elementa Ecclesiae*.»)[6]: «Las piedras desprendidas de la roca aurífera son también auríferas»[7].

La preocupación por la unidad de los cristianos es algo esencial y necesario que pertenece al corazón de la Iglesia. No es un añadido; «no es sólo un mero "apéndice", que se añade a la actividad tradicional de la Iglesia»[8]. Ha existido desde siempre, aunque se ve hoy más claramente su urgente necesidad. Al comienzo del tercer milenio de la era cristiana, ha afirmado Juan Pablo II en repetidas ocasiones, «el compromiso ecuménico debe animarse con vigor renovado y ardiente»[9].

2. *La preocupación por la unidad*

Se puede decir con razón que las *formas de expresión* del ecumenismo han cambiado notablemente en las últimas décadas. La Iglesia católica, ciertamente, siempre ha procurado ser una buena «Madre» para sus hijos: los cuidaba, enseñaba, defendía y vigilaba sobre ellos; los separaba de todo lo que podría dañarles. Hoy, muy conscientemente, procura ser una Madre buena para toda la gran familia, para los hijos cercanos y para los que se han separado: busca su amistad, trata de comprenderlos; es capaz incluso de admirar sus bienes, y está dispuesta a renovar la propia casa[10]. El Papa Juan XXIII afirmó al comienzo del Vaticano II: «La Iglesia quiere mostrarse como una Madre llena de amor, bondad y paciencia... hacia sus hijos separados»[11].

Con ello, la Iglesia católica no reniega su misión de custodiar y transmitir íntegramente la plenitud de la revelación. Pero sabe que, en cuanto que está compuesta por hombres débiles, debe alcanzar una mayor conciencia de todos sus tesoros, y realizar cada vez mejor en su vida todos los valores que abarca el mensaje de Cristo[12]. Puede ser que otras comunidades le recuerden algunas verdades que quizá no haya desarrollado suficientemente[13]. Puede ser que otros la ayuden a renovarse, a llegar a ser cada vez más plenamente lo que es. En este sentido, no sólo quiere orientar y ayudar a los demás, también quiere aprender de ellos.

La unidad de los cristianos es «fuente eficaz de evangelización»[14]. La labor ecuménica, por tanto, es de suma importancia para la labor misionera. Recibe impulsos muy fuertes de las religiones que piden a los cristianos dar «un testimonio común del amor de Cristo en el mundo de hoy»[15]. En ese sentido, el Papa Pablo VI dijo en Bombay (1964), al dirigirse a los representantes de las diferentes comunidades cristianas: «No debemos tomar iniciativas aisladamente. Esperamos, por el contrario, que nuestros esfuerzos puedan acompañar a los vuestros, que puedan unirse a los vuestros, de tal manera que, en humildad, caridad y comprensión mutua, podamos conjuntamente buscar y encontrar los caminos por los que un día pueda realizarse plenamente la voluntad de Cristo: *Que todos sean uno para que el mundo crea*[16].

II. La Iglesia y las religiones

Otro ámbito para el diálogo constituye la relación con los que no pertenecen a la casa de Cristo, los que están «fuera» de la Iglesia, al menos visiblemente. Entre ellos, merecen especial atención los seguidores de otras religiones, que «se esfuezan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados»[17].

Las tres religiones monoteístas —cristianismo, judaísmo (nuestros «hermanos mayores») y el islam— están unidas entre sí por su origen común en Abraham. Por eso, es preciso superar las desavenencias y enemistades del pasado y esforzarse por alcanzar una mutua comprensión[18]. Pero la Iglesia abraza también a todas las demás religiones y «nada rechaza de lo que... (en ellas) hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejen un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres»[19].

1. Entre el rigorismo y el relativismo

Con respecto a las religiones se han corregido y perfilado en las últimas décadas muchos puntos de vista tradicionales en la teología católica[20]. Apenas se encuentran en nuestros días representantes de la posición *eclesiocéntrica-exclusivista*, que niega la salvación de quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia[21]. Esa postura es descalificada hoy por muchos como «insostenible, anacrónica e intolerante»[22]. Han surgido, en cambio, otros sistemas teológicos que tratan la relación del cristianismo con las religiones cayendo en el otro extremo.

Para algunos, que parten de los presupuestos del *teocentrismo* o *pluralismo teológico,* todas las religiones estarían situadas en el mismo plano; todas tendrían el mismo valor veritativo. Jesucristo, por tanto, no es considerado imprescindible para la salvación. A veces, ni se le reconoce como el mediador que mejor la expresa. Se le ve simplemente como un profeta más entre los muchos que han aparecido en el transcurso de los tiempos[23]. Las posturas pluralistas se basan, en definitiva, en un relativismo, y vienen a exigir, si se las piensa hasta el final, la destrucción de la identidad religiosa e histórica del cristianismo.

Pero con la idea de que todas las religiones sean iguales, no se puede ir adelante. Una adecuada teología de las religiones no puede pasar por alto el problema de la verdad. «Afirmar que todas (las religiones) son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas. Sacrificar la cuestión de la verdad es incompatible con la visión cristiana»[24]. Lo propio de la fe cristiana en el mundo de las religiones consiste justamente en que nos dice la verdad sobre Dios y el hombre, y que es la *religión verdadera.* Hay una única verdad y una única Iglesia, que es la Iglesia de Jesucristo[25].

Se puede probablemente construir una concepción fenomenológica o empírica de la religión a partir de unos criterios que sean aceptados por todos. Pero al elaborar una *teología cristiana* de las religiones, no se puede pedir a los teólogos renunciar a los aspectos fundamentales de su fe. «Si la teología es *fides quaerens intellectum* (la fe que busca entender) no se ve cómo se puede (...) llevar adelante una reflexión teológica adecuada prescindiendo de las propias fuentes»[26].

Según el mensaje del Nuevo Testamento, ni una limitación de la voluntad salvífica de Dios a los (formalmente) bautizados, ni la admisión de mediaciones paralelas a la de Jesús parece la postura adecuada de un cristiano con respecto a las religiones[27]. La teología opta por una tercera vía entre el rigorismo y el relativismo. Es el llamado *cristocentrismo inclusivista*, que parte de la absoluta singularidad religiosa de Jesucristo, y de la universalidad de la salvación en Él[28]. Aquí se ve claramente la necesidad de reflexionar acerca de la verdad: sólo si la fe cristiana es verdadera, afecta a todos los hombres.

2. Jesucristo, el único Salvador

Según la opción cristocéntrica todos los hombres están ordenados a Dios: todos han sido creados a imagen suya y están llamados a unirse con Él para toda la eternidad[29]. Para llevar a cabo ese plan salvífico universal, Dios mismo se ha aproximado gradualmente a los hombres mediante las diversas alianzas a lo largo de la historia de la humanidad: primero realizó una alianza con Noé[30], que es el representante de los pueblos que no conocen al Dios del Antiguo Testamento; luego se relacionó más

estrechamente con Abrahám y con Moisés, de los cuales parten las tres grandes religiones monoteístas (judaísmo, islam y cristianismo); y por fin vino al mundo en la Persona de Jesucristo, el Verbo de Dios hecho Hombre, que es la

Alianza nueva y universal[31]. Esta Alianza se distingue esencialmente de las otras. Es la plenitud de la unión entre Dios y los hombres. Es una Alianza del Espíritu, a la cual están llamados todos los pueblos y naciones[32].

El Espíritu puede actuar, ciertamente, en todas las religiones[33]. En cada una de ellas pueden encontrarse *semina Verbi*, huellas de verdad y bondad[34]. Por eso, según la mayoría de los teólogos católicos actuales, las religiones pueden ser mediaciones de salvación para sus seguidores. Pero hay que distinguir entre la plena venida del Hijo de Dios en Jesús, y la presencia de sus *semillas* en quienes no le conocen: esta presencia, siendo real, no excluye el error ni la contradicción. Hay que tener en cuenta, además, que no todas las religiones gozan de la misma perfección, sino que unas son más elementales que otras. Por ejemplo, una religión que admite la desigualdad entre los hombres, o la violencia, es mucho más limitada que otras religiones que no lo admiten.

Las religiones no poseen autonomía salvífica; no salvan a los hombres por sus propias fuerzas. En cuanto que los acercan a la salvación, no pueden considerarse separadas de Jesucristo, porque el Espíritu que en ellas actúa es el Espíritu de Cristo[35]. Su operación en las culturas y religiones «asume un valor de preparación evangélica y no puede no referirse a Cristo»[36]. Conduce secretamente a los hombres a Cristo y a su Iglesia, que es el «lugar privilegiado» de su acción[37].

Por tanto, cuando los no cristianos son salvados, se unen a Jesucristo y también —de un modo inconsciente— al misterio de su Cuerpo, que es la Iglesia[38]. Participan hondamente en el misterio eclesial, del modo que sólo Dios conoce[39].

Las relaciones entre los cristianos y los no cristianos son fundamentalmente distintas a aquellas que guardan los cristianos entre sí[40]. El movimiento ecuménico tiende, como hemos visto, hacia la plena comunión de los que ya pertenecen formalmente a la Iglesia de Cristo: quiere poner orden en la propia casa, renovarla y limpiarla, para que se pueda percibir más claramente su belleza. El movimiento hacia las otras religiones, sin embargo, no puede pretender la unión. No se puede pedir a una persona que construya una casa nueva, si está convencida de que en la suya se encuentran todas las riquezas que necesita: sería un daño no sólo para los habitantes de aquella casa, sino también para todos los que suelen beneficiarse, quizá sin saberlo, de los tesoros que esa casa alberga. Por esto se debe anunciar a Cristo a los no cristianos e invitarles a su «casa».

Al mismo tiempo hace falta un profundo respeto hacia las creencias de cada persona. En esta línea, se ha establecido, en las últimas décadas, «una relación de apertura y diálogo con representantes de otras religiones»[41]. Se ha creado una atmósfera nueva, más penetrada por el Espíritu y más adecuada a la dignidad de los hombres.

Con respecto a las otras religiones, un cristiano busca diversas formas de integración de valores (aprendiendo unos de otros) y, radicalmente, la conversión a Cristo. En palabras de Pablo VI, las otras religiones son como «brazos levantados al cielo, brazos que expresan las ansias de Dios en el mundo de hoy. Y nosotros queremos rezar: “Señor, acoge estos brazos”»[42].

III. La Iglesia ante el fenómeno del ateísmo

Son muchas las personas hoy en día que no perciben una unión íntima y vital con Dios, o la rechazan explícitamente, «hasta tal punto que el ateísmo debe ser considerado entre los problemas más graves de esa época»[43].

Ciertamente, siempre han existido hombres que han dado la impresión de no tener en cuenta a Dios: actuaban como si no existiera un Ser absoluto, o nada tuviera que ver con ellos. Pero hay que reconocer como característica de nuestros tiempos una justificación radical y generalizada de esa actitud[44].

1. El ateísmo teórico y práctico

El ateísmo abarca fenómenos muy diversos; puede ser teórico o práctico[45]. El ateísmo *teórico* incluye sistemas especulativos sobre la no existencia de Dios y es propio de los dos últimos siglos en Occidente. Se explica, en parte, por el proceso seguido por la filosofía moderna que, al centrarse en la inmanencia, se ha cerrado a cualquier realidad que vaya más allá del propio sujeto. «Los nuevos sistemas se constituyen como edificios sin ventanas»[46]. Dios no es percibido como una realidad trascendente, sino como el mismo mundo en su totalidad (panteísmo), o como la proyección de los deseos y de las necesidades humanas (Feuerbach), el opio del pueblo (Marx), un resentimiento de frustrados (Nietzsche) o la ilusión de una conciencia infantil que se niega a madurar como adulta (Freud). Actualmente ya no hay grandes combates contra la fe. Se ha extendido una actitud indiferente, «una huida ante la cuestión última de la existencia, y una pereza de la conciencia moral»[47].

El ateísmo *práctico* es un rasgo muy característico de nuestro tiempo. Es un comportamiento o un actuar que responde a la convicción atea y excluye toda referencia a la religión. El problema de Dios sencillamente no interesa. No se trata de un rechazo reflejo, sino de una cierta insensibilidad hacia la cuestión religiosa. No pocas personas parecen carecer de la «inquietud del corazón»[48]. Parecen hasta «alegres» en su nihilismo cotidiano, que no se preocupa del porqué de la vida, y no se hace la pregunta elemental por el sentido de la existencia. En efecto, el plantearse este interrogante es ya señal de que uno se rebela a vivir como un animal, que no hace más que alimentarse, correr, dormir, reproducirse y «morir».

Pero cuando falta la relación con Dios, en el fondo, nada tiene sentido, todo es absurdo y carece de importancia, también el hecho de buscar una respuesta. En un mundo ateo, la angustia constituye la experiencia filosófica fundamental (Sartre), y el suicidio el único problema verdadero (Camus). Sin Dios, «la dignidad humana sufre lesiones gravísimas», advierte el Concilio Vaticano II[49]. «La criatura sin el Creador se esfuma (...). Por el olvido de Dios, la propia criatura queda oscurecida»[50].

Cuando el hombre se separa de Dios, se vuelve contra su propia naturaleza. En esta situación puede conseguir ciertas metas con sus fuerzas propias; pero el resultado es siempre ambiguo. Hace pensar lo que dijo un gran teólogo del siglo XX: «No es cierto que el hombre no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo que es cierto es que sin Dios no puede, a fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre»[51].

2. Raíces antropológicas del ateísmo

¿Cuáles son las causas del ateísmo? ¿Dónde estalló la crisis? En esta problemática entran en juego lo mismo la Revolución francesa que la teoría de la relatividad, las ciencias naturales que la política, la teoría de la ciencia que el psicoanálisis y, especialmente, la crítica de la religión que se realizó ampliamente en la filosofía moderna. El ateísmo teórico puede ser visto como la consecuencia extrema de la fractura entre razón y fe que ha ido gestándose paulatinamente en la cultura occidental[52].

Pero no sólo hay motivos intelectuales de la increencia, sino también actitudes morales que llevan a ella, y que se facilitan en el ambiente de nuestras sociedades consumistas. Muchas veces nos falta la tranquilidad interior para reflexionar sobre las grandes cuestiones de la existencia. Nuestra vida se ha convertido, en muchos sentidos, en un ajetreo continuo. No pocas personas sufren estrés o un cansancio crónico. La dureza de la vida profesional, y también las exigencias exageradas de la industria del ocio, traen consigo unas obligaciones excesivas; así que lo único que se desea por la noche es descansar, distraerse de los problemas cotidianos, y no esforzarse más. Todo esto puede llevar a una cierta «enajenación espiritual», a la superficialidad de una persona que vive sólo en el momento para las cosas inmediatas. No conseguimos pararnos para dirigir una mirada más profunda a nuestro alrededor, o a nosotros mismos.

Un exceso de información también puede ser un impedimento para pensar. Vivimos en la era de los medios de comunicación. Con frecuencia no tenemos ni tiempo ni fuerzas suficientes para asimilar toda la información que recibimos de los cinco continentes. También absorbemos inconscientemente muchos miles de datos cuando, por ejemplo, nos paseamos por el centro de una ciudad.

Además, en nuestra sociedad de bienestar tan saciada, los bienes materiales pueden esclavizarnos. Cuando conducen al hombre «a la idolatría del dinero» —advierte el Catecismo— contribuyen eficazmente a difundir el ateísmo[53]. Esto nos hace recordar las palabras de Jesucristo: «No podéis servir a Dios y al dinero»[54].

A la vez podemos observar frecuentemente una decadencia hacia lo instintivo, lo puramente sensual. Pero una persona que se deja absorber por el materialismo y el sensualismo, se embota y se ciega para lo espiritual. Uno puede acostumbrarse a casi todo, incluso a no utilizar el entendimiento para hacer las críticas más fundamentales.

Entonces, ¿es posible que Dios ya no hable en el corazón del hombre de hoy? A esta observación el mismo Concilio Vaticano II da una respuesta clara cuando afirma: «La Iglesia sabe que el hombre, solicitado incesantemente por el Espíritu de Dios, nunca podrá ser totalmente indiferente ante el problema de la religión, como lo prueban no solamente la experiencia de los siglos pasados, sino múltiples testimonios de nuestra época. Siempre deseará el hombre saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción, de su muerte»[55]. El interrogante religioso se presenta necesariamente, de una forma u otra, en algunos momentos de la vida, y el hombre puede reprimirlo ya en sus primeros inicios. Así, el ateísmo nunca es algo originario; implica un cerrarse ante una verdad, o ante un bien o, al menos, ante alguna inquietud o un interrogante.

En la Biblia encontramos algunas reflexiones sobre la posibilidad de rechazar a Dios, y un lenguaje muy claro al respecto: «Dice el insensato para sí: *No hay Dios*»[56]. El insensato del que aquí se habla no es el necio, sino el hombre que quiere «huir» de Dios. Pero de Dios no puede escapar

nadie. «Señor, tú me sondeas y me conoces; tú conoces cuándo me siento o me levanto, de lejos penetras mis pensamientos (...). Me estrechas detrás y delante me cubres con tu palma (...). ¿Adónde iré lejos de tu aliento, adónde escaparé de tu mirada?»[57]. Rechazar a este Dios, que lo produce todo en todas las cosas, y proceder como si no existiera, es algo que la Biblia no puede menos de entender como cerrazón del hombre en sí mismo y como señal de ofuscación.

San Pablo atribuye a todos los hombres la capacidad de conocer a Dios por las obras de la creación; a los que no le veneran como a Él le corresponde, les pide cuentas y los considera inexcusables. «Porque lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista: Dios mismo se ha puesto delante. Desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles, su poder eterno y su divinidad, son visibles para la mente que penetra en sus obras. Realmente no tienen disculpa»[58]. En la misma línea, el Concilio Vaticano II afirma que «aquellos que voluntariamente tratan de alejar a Dios del propio corazón y de evitar los problemas religiosos no siguiendo el imperativo de su conciencia, sin duda, no carecen de culpa»[59].

El proceso de la increencia guarda alguna semejanza con el de la fe. Ambas no son el resultado de un riguroso proceso racional, sino fruto de una decisión. Se ha dicho que la increencia es «una fe invertida»; es, como la fe, una opción existencial. *Creo* porque *quiero* creer. Y *no creo* porque *no quiero* creer. No son sólo los contenidos de la fe los que se rechazan, sino las consecuencias. Es la voluntad la que tiene la última palabra, no la razón. «La raíz esencial de la increencia está en el mismo hombre»[60].

Por esto, la Iglesia reconoce la responsabilidad moral del ateísmo. Sin embargo, no atribuye sus causas sólo al pecado, sino también a la realidad social compleja en la que se encuentra el hombre. Afirma que la imputabilidad de esta falta puede quedar ampliamente disminuida en virtud de las intenciones de la persona y de las circunstancias de su vida[61]. A nosotros, desde luego, no nos compete decir nada acerca de la situación de las personas singulares, que ofrece una amplísima variedad y que, por pertenecer al misterio de la conciencia, sólo es patente, en último término, a Dios.

En vez de juzgar sobre los demás, la Iglesia nos hace considerar nuestra propia responsabilidad: «En la génesis y difusión del ateísmo puede corresponder a los creyentes una parte no pequeña; en cuanto que, por descuido en la educación para la fe, por una exposición falsificada de la doctrina, o también por los defectos de su vida religiosa, moral y social, puede decirse que han velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelado»[62].

3. Hacia una solución del problema

El Concilio Vaticano II sugiere algunas indicaciones para la solución del problema de la increencia: «El remedio para el ateísmo se ha de esperar bien de la doctrina convenientemente expuesta, bien de la integridad de la vida de la Iglesia y de sus miembros»[63].

Los cristianos han de dar *la razón de su esperanza* también a quienes niegan a Dios. Esto no es fácil, sobre todo por el hecho de que las relaciones entre la fe y la increencia no son recíprocas. Para una persona atea, el cristianismo no tiene sentido, ya que parte precisamente de lo que se niega, esto es, la realidad de Dios. Con esta premisa, todo lo que dice el creyente, sobre cualquier contenido de

la fe, no puede parecer nunca más que un discurso vacío o absurdo. Ante esta situación, el creyente, por su parte, puede resignarse o experimentar la tentación de condenar rápidamente el ateísmo, sin aprender nada ni aportar nada. Pero, si alguna vez los cristianos han sufrido la tentación de «apartarse» de las personas no creyentes, «en nuestro tiempo, después del Concilio Vaticano II, ya no es posible. La presencia de la increencia es una característica del único mundo en el que hay que anunciar a Jesucristo, y es al hombre de ese mundo al que hay que llegar»[64].

Es necesario un «prudente diálogo»[65] que, en primer lugar, puede establecerse con la cultura propia de cada pueblo. «Todo menosprecio del mundo y todo desprecio de lo material es profundamente ajeno a la Biblia»[66]. Cada cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. En ella se ofrecen diversos modos de acercarse a la realidad, a los que puede valer la pena atender. Mediante el estudio, el trabajo, la ciencia y el arte, la humanidad se eleva a la verdad. Los cristianos deben tomar parte en la vida cultural y social, deben intervenir en todos los negocios honestos, familiarizándose con las tradiciones de los pueblos; así pueden descubrir, «con gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en ellas se contienen»[67].

El terreno donde principalmente se da un punto de encuentro entre la fe y el ateísmo, es el propio hombre. Hay aspectos de la dignidad y emancipación de la persona —como la justicia social, el valor de la libertad, los derechos humanos, la solidaridad o la paz— que forman parte del patrimonio cristiano, aunque de un modo reivindicativo se hayan planteado en otros contextos. En estos campos pueden converger los ideales de los cristianos y algunas propuestas de los no creyentes[68].

Por lo que se refiere a la doctrina propia de la fe, el Concilio Vaticano II subraya la necesidad de mostrar de varios modos que «reconocer a Dios no se opone de ningún modo a la dignidad del hombre, puesto que esa dignidad se funda y se perfecciona precisamente en Dios (...). La esperanza en el más allá no sólo no disminuye la importancia de los quehaceres terrestres, sino que más bien refuerza su cumplimiento con nuevos motivos»[69].

El mensaje cristiano conecta con los deseos más profundos del corazón humano[70]. Por esto, el diálogo con una persona atea lleva a anunciar a Jesucristo límpidamente, mostrando la novedad de su Evangelio, que es «luz», «energía» y «salvación» para todos los hombres[71].

Pero no hay que olvidar que la raíz del ateísmo está en la voluntad. Por esto, generalmente no se convierte una persona cuando escucha muchos argumentos. Estos pueden ser más o menos convincentes; pueden ayudar hasta cierto punto, pero no bastan para acoger la fe. Una persona sólo se convierte, cuando cambia hondamente de actitud interior.

Especialmente importante para el acceso a Dios es la «rectitud de intención»: seguir la propia conciencia y obrar el bien. La caridad y la abnegación ponen, en efecto, en disposición de recibir la gracia de la fe. Por esto aconseja el *stárets* Zosima en *Los hermanos Karamazov* a una persona no creyente de la siguiente manera: »Esfuércese por amar al prójimo de manera activa y sin cesar. A medida que avance en el amor se irá convenciendo de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Si, además, llega a la abnegación completa en el amor al prójimo, entonces ya creerá usted sin disputa alguna y no habrá duda que pueda siquiera deslizársele en el alma. Esto está probado, esto es exacto»[72].

El Concilio Vaticano II destaca, nuevamente, la importancia del testimonio de los cristianos. «Para manifestar la presencia de Dios ayuda mucho la caridad fraterna de los fieles, que con un mismo espíritu colaboran en la fe del Evangelio y se presentan como un símbolo de unidad»[73].

IV. Una cultura de diálogo

Como los católicos no tenemos conciencia plena de todas las riquezas de la propia fe, podemos (y debemos) avanzar, con la ayuda de los demás. La verdad nunca se posee entera. En última instancia, no es *algo,* sino *alguien,* es Cristo; no es un doctrina que poseemos, sino una Persona por la que nos dejamos poseer. Es un proceso sin fin, una «conquista» sucesiva[74].

Santo Tomás enseña que cualquier persona humana, por erróneos que sean sus planteamientos, participa de alguna manera de la verdad: puede existir lo bueno sin mezcla de malo; pero no existe lo malo sin mezcla de bueno[75]. Una herejía, pues, es «una verdad que se ha vuelto loca» (Chesterton). Y la verdad, la diga quien la diga, sólo puede proceder de Dios[76]. Por tanto, no sólo debemos transmitir la verdad que —con la gracia de Dios— hemos alcanzado, sino que estamos también llamados a profundizar continuamente en ella y a buscarla allí donde puede encontrarse, esto es, en todas partes. En otras palabras, un cristiano está dispuesto a dialogar con los demás y a aprender de ellos. Esta actitud —aparte de hacerle *fidedigno* ante los demás— le facilita crecer y avanzar descubriendo aspectos de su fe que no ha considerado antes. Los «otros» pueden ayudarle realmente a ser un cristiano mejor.

De hecho, el Magisterio de la Iglesia está desarrollando desde hace unas décadas una honda antropología y espiritualidad del diálogo. Hace referencia con ello a la dignidad de la persona tal como la subrayó el Vaticano II[77]: «Cada diálogo encierra una dimensión global, existencial. Abarca totalmente al sujeto humano (...). El diálogo no es sólo un intercambio de ideas. Siempre es un "intercambio de dones"»[78]. Consiste en dar y recibir, en enseñar y aprender. La Iglesia, efectivamente, se hace cada vez más católica, más universal, a medida que incorpora —en la vida de sus miembros— todo lo verdadero y bueno que el Espíritu ha operado en las palabras y acciones de los no cristianos.

Según el Papa Pablo VI, «el clima del diálogo es la amistad»[79]. Se trata de una conversación hecha con amor que evita todo lo que puede ofender al otro y subraya lo común. «El diálogo no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo. Su autoridad es intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que da (...). Es pacífico (...); es paciente; es generoso»[80]. Juan Pablo II sigue explicando: «Cuando se empieza a dialogar, cada una de las partes debe presuponer una voluntad de reconciliación en su interlocutor»[81]. Cada uno debe ver lo bueno en el otro, según aconseja la sabiduría popular: «Si quieres que los otros sean buenos, trátales como si ya lo fuesen.» Así al final de un diálogo, no hay un vencido y un vencedor, sino que hay dos vencidos por la verdad.

Una cultura de diálogo presupone una disposición personal a renovarse, un respeto sincero hacia la persona del otro y la decisión valiente por dejar atrás viejos prejuicios y clichés y profundizar en la verdad.

1. Renovación personal

Para dar un testimonio convincente de la propia fe, hace falta una renovación continua. Así afirma el Vaticano II que «la conversión interior y la santidad de vida (...) deben considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico»[82]. Lo que vale para el trato con los otros cristianos, vale

igualmente para el trato con los seguidores de las otras religiones. Todas esas relaciones no se definen sólo por una preocupación por los demás, sino también por uno mismo. Cada cristiano ha de preguntarse, primero, personalmente: ¿qué testimonio de Cristo doy al mundo? «No se da verdadero ecumenismo sin conversión interior. Los anhelos de unidad nacen y maduran a partir de la renovación espiritual, de la abnegación de sí mismo y de la efusión generosa de la caridad»[83].

En un segundo paso, esta renovación afecta también a las instituciones y la vida pública de la Iglesia[84]. Según afirma Pablo VI, éstas «jamás» son suficientemente perfectas, suficientemente santas, como las quería Dios. «Brota, por lo tanto, una necesidad generosa y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de un examen interior ante el espejo del modelo que Cristo nos dejó de Sí mismo»[85].

Es significativo que Juan Pablo II invite a una purificación de la memoria a todas las personas y asociaciones[86]. Sabemos bien que la memoria no es sólo una facultad relativa al pasado. Influye profundamente en el presente. Lo que recordamos afecta, con frecuencia, a nuestras relaciones con los demás. Si hay una herida del pasado que queda en la memoria, esta herida puede llevar a una persona a encerrarse en sí misma; puede traducirse en una cierta resistencia a encontrarse de una manera serena entre los demás, y puede dificultar o impedir cualquier diálogo. Por esto, el mismo Papa ha pedido perdón al mundo, en un acto solemne, por los pecados pasados y presentes de los cristianos[87].

2. Profundo respeto a la libertad personal

La Iglesia *lamenta* que sus hijos hayan empleado «métodos de intolerancia e incluso de violencia» en el servicio de la verdad[88]. Tenemos hoy en día una conciencia más clara que en otras épocas acerca de que cada persona es imagen de Dios, y lo es, de un modo muy especial, en su libertad religiosa (que puede considerarse el núcleo de la intimidad). No debemos, bajo ningún pretexto, destruir esta imagen. Es esto lo que se intenta cuando se impide a una persona vivir según sus convicciones religiosas[89].

La Madre Teresa de Calcuta optó, en cambio, por otro comportamiento cuando atendía a los moribundos en las zonas más pobres de la India. En sus circunstancias extremas, estos hombres no podían, a no ser por una gracia especial del Espíritu, recorrer el camino de la fe en Cristo. La Madre Teresa deseaba que todos muriesen en paz con Dios, y procuraba, en esas situaciones concretas, que un hindú muriese como un buen hindú, un budista como un buen budista, un judío como un buen judío, un luterano como un buen luterano y un católico como un buen católico.

La Iglesia ha afirmado solemnemente que «la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad»[90]. Ha condenado, en consecuencia, «todo tipo de acciones que puedan tener sabor a coacción o persuasión deshonesta o menos recta»[91]. Y reconoce, sinceramente, que no siempre ha actuado bien. «En efecto, Cristo (...), manso y humilde de corazón, atrajo e invitó pacientemente a los discípulos, no quería ejercer coacción sobre ellos»[92].

Por otro lado, hay que tener en cuenta que la actitud de *respeto* es más que mera *tolerancia*. Mientras que la tolerancia proporciona solamente el margen (necesario) para una posible convivencia entre los hombres, el respeto apunta a la relación misma entre ellos y al desafío que

supone la vida de uno para los demás. El hecho de que «la verdad se conoce por la fuerza de la misma verdad», no significa sólo la descalificación de todos los actos contrarios a la libertad y al aprecio de las decisiones del otro. Implica igualmente la grave responsabilidad, para todas las personas humanas, de buscar el sentido verdadero y completo de la existencia, cada una en la medida de sus posibilidades individuales. Así, la sucesora de la Madre Teresa, que nació en la India en el seno de una familia hindú, declaró en una entrevista: «Conservo dentro de mí los valores más bellos del hinduismo: provengo de aquella religión, de aquella cultura. Son mis raíces, y no puedo ni debo olvidarlas. Creo que existe una verdad *parcial* en las demás religiones, y, por tanto, también en el hinduismo. Pero sólo Cristo *es* la Verdad»[93].

3. Honor a la verdad completa

Una persona que actúa según una auténtica *espiritualidad de diálogo*, intenta dar a conocer todo lo que cree, con claridad y suavidad, y adaptado a las circunstancias de cada caso[94]. No busca compromisos baratos, sabiendo que no hay nada tan ajeno al ecumenismo como una actitud relativista o indiferente ante la verdad[95]. «El diálogo no puede basarse en la indiferencia religiosa. (...) No debemos temer que pueda constituir una ofensa a la identidad del otro lo que, en cambio, es *anuncio gozoso de un don* para todos, y que se propone a todos con el máximo respeto a la libertad de cada uno: el don de la Revelación del Dios-Amor, que "tanto amó al mundo que le dio su Hijo unigénito»[96].

Cuando los miembros de las diversas comunidades cristianas —y los seguidores de las demás religiones— siguen cada uno fielmente sus propias creencias, puede ser que, exteriormente, parezcan tener poco en común, que están muy alejados los unos de los otros. Pero interiormente se parecen mucho más que cuando se juntan en unos acuerdos superficiales que dejan al lado la pregunta por la verdad. En el caso de que sigan cada uno su propia fe, se encuentran unidos en lo más hondo de su ser. Tienen la misma actitud fundamental, que es la *fidelidad a las propias convicciones*. Existe entre ellos una unidad invisible, pero real. Es tan real como el Espíritu de Cristo que actúa en ellos.

Esta unidad puede manifestarse hacia el exterior. Los fieles de las diversas comunidades cristianas, por ejemplo, pueden dar juntos un testimonio de la caridad de Cristo a todos los no cristianos. Los seguidores de las religiones pueden dar un testimonio conjunto de amor y justicia en el mundo secularizado.

Todos ellos pueden también unirse para la oración. Así dan un ejemplo importante de que la persona humana no se agota en la vida terrena: tiende hacia la trascendencia, es capaz de «tocar» al absoluto.

Los cristianos rezan juntos por su unión, sabiendo que la unidad completa entre ellos, cuando se dé algún día, será fruto del Espíritu. Organizan, además, desde hace algún tiempo, encuentros con los seguidores de las otras religiones para rezar por la paz entre los pueblos[97]. En sentido estricto no «rezan juntos», porque nadie puede entrar en las oraciones de los adeptos de otra religión; pero «están juntos para rezar», cada uno según la propia tradición religiosa. «Nuestra oración nos recuerda que nuestra verdadera lengua madre es la alabanza a Dios, nuestra verdadera casa es el cielo»[98].

1 *Mt*28, 19.
2 *ES* 27.
3 *UR* 1.
4 *Ibid.*
5 *DH*1; *UR* 4.
6 «Más aún, algunos, o mejor *muchos e importantes* elementos y bienes que, en conjunto, constituyen y dan vida a la misma Iglesia, pueden hallarse *fuera de los límites visibles* de la Iglesia Católica: la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza, la caridad y otros dones interiores del Espíritu Santo y elementos visibles.» *UR* 3.
7 PÍO XI: *Discurso,* 10-I-1927, en Irenikon 2 (1927), p. 20.
8 *UUS* 20.
9 JUAN PABLO II: *Hay que continuar con intensidad el diálogo con los ortodoxos.* Carta al Cardenal Edward Idris Cassidy, Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, Ciudad del Vaticano 4-VI-1999.
10 Cf. *UR* 4.
11 JUAN XXIII: *Alocución para la apertura del Vaticano II,* 22-X-1962.
12 Cf. *UR* 4.
13 Cf. *UR* 3; *UUS* 2.
14 JUAN PABLO II: *El Concilio, un gran don del Espíritu a su Iglesia*. Discurso ante el Congreso sobre el Vaticano II, 7, en Zenit, 5-III-2000.
15 COMISIÓN EPISCOPAL DE LAS RELACIONES INTERCONFESIONALES: *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo* (Madrid 1995), en Origins 24/40 (1995), p. 657. Cf. *AG*36.
16 PABLO VI, en L'Osservatore Romano, 4-XII-1964. Cf. *Jn* 17, 21.
17 *NA* 2.
18 Cf. *NA* 3.
19 *NA* 2.
20 Para profundizar en este tema cf. el estudio de la Comisión Teológica Internacional: *El cristianismo y las religiones (1996),* en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *Documentos 1969-1996,* Madrid 1998, pp.557-604 (=*CyR*); y el análisis sistemático de este texto, realizado por José MORALES: *Cristianismo y religiones,* en Scripta Theologica 30 (1998/2), pp. 405-438.
21 Cf. *CyR* 10.
22 Cf. José MORALES: *Cristianismo y religiones,* cit., p. 412.
23 Cf. *CyR* 12.
24 *CyR* 13.
25 Para toda la temática cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: Declaración *Dominus Iesus, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (6-VIII-2000).
26 *CyR* 6.
27 Cf. *ES* 100; *CyR* 39.
28 *CyR* 11.
29 Cf. *GS* 22 y 41; *RMi* 6.
30 Cf. *Gn* 7, 1s.
31 Cf. *CyR* 52 y 53; JOSÉ MORALES: *Cristianismo y religiones,* cit., p. 408s.
32 Cf. 2 Cor 3,6; *GS* 10.
33 Cf. *RMi* 28. Existe, por tanto, una acción *universal* del Espíritu, que no puede separarse ni confundirse con la acción *particular* que el Espíritu Santo desarrolla en la Iglesia de Cristo.
34 *LG* 16-17; *AG*11 y 15; *NA* 2; *RMi* 2.
35 Cf. *CyR* 49
36 *CyR* 60.
37 *CyR* 56.
38 Juan Pablo II: «Si el mundo no es católico desde el punto de vista confesional, ciertamente está penetrado, muy profundamente, por el Evangelio. Se puede incluso decir que, en cierto modo, está presente en él de modo invisible el misterio de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.» *Cruzando el umbral de la esperanza,* Barcelona 1994, p. 124. Cf. *CyR* 72.
39 Cf. *CyR* 78. La *inclusión* «no ha de entenderse. en términos de vínculos (formales) de mayor o menor intensidad, sino en términos de participación en el misterio eclesial.» JOSÉ MORALES: *Cristianismo y religiones,* cit., p. 428.
40 Cf. *AG* 6.
41 *NMI*55.
42 PABLO VI, cit. en JOHANNES PAUL II: *Zeuge des Evangeliums,* ed. por Stephan Horn SDS y Alezander Riebel, Würzburg 1999. En el cristianismo es Dios mismo el que invita al hombre y le «da su mano».

43 *CCE*2123; *GS* 19.
44 Para este apartado cf. C. IZQUIERDO URBINA: *Teología Fundamental,* cit., pp. 299-335.
45 Para más información cf. *CCE* 2124; *GS* 20.
46 C. IZQUIERDO URBINA: *Teología Fundamental,* cit., p. 303.
47 *CCE*2128.
48 *GS* 19.
49 *GS* 21.
50 *GS* 36.
51 H. DE LUBAC: *Le drame de l'humanisme athée,* Paris 1944, p. 12.
52 Cf. *FR* 45-48.
53 *CCE* 2424.
54 *Mt* 6, 24; *Lc* 16, 13.
55 *GS* 41.
56 *Sal* 53, 2.
57 *Sal* 139, 1-2.5.7.
58 *Rm* 1, 19-20. Cf. *Rm*2, 14-15.
59 *GS* 19.
60 C. IZQUIERDO URBINA: *Teología Fundamental,* cit., p. 312-313.
61 Cf. *CCE* 2125.
62 *CCE* 2125; *GS*21; cf. *GS* 19.
63 *GS* 21.
64 C. IZQUIERDO URBINA: *Teología Fundamental,* cit., pp. 322-323.
65 *GS* 21.
66 CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA: *Catecismo para adultos,* cit., p. 112.
67 *AG*11.
68 Cf. C. IZQUIERDO URBINA: *Teología Fundamental,* cit., pp. 326s.
69 *GS* 21.
70 Cf. *CCE* 2126; *GS* 21.
71 *ES* 23.
72 F. M. DOSTOIEVSKI: *Los hermanos Karamazov,* Madrid 1987, p. 143.
73 *GS* 21; cf. *GS* 43 y 62; *AG* 10.
74 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: Declaración *Mysterium Ecclesiae*, 5.
75 «Bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono.» SANTO Tomás DE AQUINO: *Summa theologiae* I q. 109, a. 1, ad 1.
76 «Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.» *Ibid.*
77 Cf. *UUS* 28.
78 *LG* 13.
79 *ES* 80.
80 *Ibid.,* 75.
81 *UUS* 29.
82 *UR* 8. «(Los fieles católicos) deben examinar con sinceridad lo que hay que renovar y hacer en la *misma Familia Católica,* para que su vida dé un testimonio *más fiel y patente* de la doctrina e instituciones recibidas de Cristo a través de los Apóstoles.» *Ibid.*
83 *UR* 7.
84 Cf. *UR* 6.
85 *ES* 3.
86 Cf. *UUS* 2.
87 Cf. el capítulo 5, III, 3 de este libro.
88 Cf. *TMA* 35.
89 Cf. *DH*3.
90 *DH*1; *UUS* 3.
91 *DH*4.
92 *DH* 11. El texto hace referencia a *Mt* 9, 28s.; *Mt* 11, 28-30; *Mc* 9, 23s.; *Jn* 5, 67-68.
93 Cf. Entrevista con SOR NIRMALA, en Zenit, 1999. *ES* 101.
94 Cf. *DH* 1.
95 Cf. *AG*15. *UR* 11 y 24. *ES* 81.

96 *NMI* 56; *Jn* 3, 16.

97 El primer encuentro mundial para la oración fue iniciado por Juan Pablo II y tuvo lugar el 26 de octubre de 1986, para rezar por la paz en el mundo. Del 24 al 29 de octubre de 1999, los líderes religiosos tenían otro gran encuentro en Roma. Participaron doscientos representantes de las diferentes religiones (cristianos, judíos, musulmanes, budistas y otras), «para promover los valores del Evangelio, el bien de la familia, de la sociedad, valores humanos, la justicia y la paz.». Cf. *Preparativos del encuentro entre las religiones en el Vaticano,* en Zenit, 20-V-1999.

98 Son palabras de Juan Pablo en un gran encuentro en Estado Unidos, con representantes de todas las Iglesias cristianas, judíos y musulmanes. Cf. *América debe ser para el mundo un ejemplo de sociedad,* en Zenit (28-I-1999).

BIBLIOGRAFÍA

Magisterio de la Iglesia

Catecismo de la Iglesia Católica

CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática *Dei Filius*
CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*
CONCILIO VATICANO II, Decretos *Ad gentes* y *Unitatis redin-tegratio*
CONCILIO VATICANO II, Declaraciones *Dignitatis humanae* y *Nostra aetate*

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: Declaración *Dominus Iesus*
JUAN PABLO II, Encíclicas *Fides et ratio, Redemptoris missio* y *Ut unum sint*
JUAN PABLO II: Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*
PABLO VI: Encíclica *Ecclesiam suam*

Manuales

IZQUIERDO URBINA, C., *Teología Fundamental,* Eunsa, Pamplona 1998
OCÁRIZ, F.; BLANCO, A., *Revelación, fe y credibilidad,* Ediciones Palabra, Madrid 1998
SCHMAUS, M., *Teología Dogmática* I, Ediciones Rialp, 2ª ed., Madrid 1963

Otras lecturas

ADAM, K., *Jesucristo,* Herder, Barcelona 1985
CASCIARO, J. M., *Jesús de Nazaret,* Alga Editores, Murcia 1994
COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *Jesucristo, Salvador del mundo,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996
CONGAR, Y., *La fe y la teología,* Herder, Barcelona 1970
DANIÉLOU, J., *Dios y nosotros,* 3a ed. Taurus, Madrid 1966
DANIÉLOU, J., *El futuro de la religión,* Ediciones Euroamérica, Madrid 1969
FISICHELLA, R., *Introducción a la teología fundamental,* Editorial Verbo Divino, Estella 1993
GUARDINI, R., *Apuntes para una autobiografía,* Ediciones Encuentro, Madrid 1999
IZQUIERDO URBINA, C. (ed.), *Teología fundamental: temas y propuestas para el nuevo milenio,* Desclee de Brouwer, Bilbao 1999

LATOURELLE, R.; O'COLLINS, G. (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1982

LOBO, G., *Razones para creer,* Rialp, Madrid 1993

MORALES, J., *Teología de las religiones*, Rialp, Madrid 2001

MOUROUX, J., *Creo en Ti. Estructura personal de la fe,* Ed. Juan Flors, Barcelona 1964

PIEPER, J., *La fe ante el reto de la cultura contemporánea,* 2a ed., Rialp, Madrid 2000

RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985

RODRÍGUEZ, P, *Iglesia y ecumenismo,* Rialp, Madrid 1979

SAYÉS, J. A., *Razones para creer,* Ediciones Paulinas, Madrid 1992

Manuales

Madre de Dios y Madre nuestra. Iniciación a la Mariología.
(10.ª edición)
Antonio Orozco

La vida de la Gracia. Iniciación Teológica. (11.a edición)
Juan Francisco Pozo

Conocer la Biblia. Iniciación a la Sagrada Escritura.
(12.a edición)
Josemaría Monforte

El Derecho de la Iglesia. Iniciación al Derecho Canónico.
(7.a edición)
Dominique Le Tourneau

Los Siete Sacramentos. Iniciación Teológica (11.a edición)
Enric Moliné

La Iglesia. Iniciación a la Eclesiología (10.a edición)
José Ramón Pérez-Arangüena

Cristianos en la sociedad.
Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia (5.a edición)
Domenec Melé

El más allá. Iniciación a la Escatología (6.a edición)
Justo Luis R. Sánchez de Alva y Jorge Molinero D. de Vidaurreta

Iniciación a la Teología (5.a edición)
José Morales

Moral fundamental (9.a edición)
Aurelio Fernández

Historia de la Iglesia. Iniciación Teológica (8.a edición)
José Orlandis

Teología Fundamental (8.a edición)
Jutta Burggraf

Jesucristo, Nuestro Salvador (7.a edición)
Vicente Ferrer Barriendos

Dios Uno y Trino (5.a edición)
Gonzalo Lobo Méndez

Moral especial (4.a edición)
Aurelio Fernández

Creó Dios en un principio (3.a edición)
Pedro Urbano López de Meneses

Teología espiritual. Manual de Iniciación (3.a edición)
Pablo Marti del Moral

Liturgia. Manual de Iniciación (2.a edición)
José Luis Gutiérrez

Matrimonio y familia (6.a edición)
Jorge Miras y Juan Ignacio Bañares